DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

DOCTORIS ANGELICI
DIVI
THOMÆ AQUINATIS
SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM
OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ
Sacerdotum scholæque Thomisticæ alumnorum.

VOLUMEN QUINTUM

SUMMA THEOLOGICA
CONTINUATIO PARTIS TERTIÆ
SEU
SUMMA SACRAMENTALIS

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXII

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS TERTIA.

(CONTINUATIO.)

QUÆSTIO IX.

DE SCIENTIA CHRISTI IN COMMUNI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia Christi : circa quam duo consideranda sunt. Primo quam scientiam Christus habuerit. Secundo de unaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam; 2° utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores; 3° utrum habuerit scientiam inditam vel infusam; 4° utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset alia scientia.

2. Præterea, lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

3. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet. Ponitur autem in Christo secundum quosdam quædam scientia unionis ; per quam scilicet Christus ea quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duæ scientiæ, sed una tantum scientia, pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro *De incarnat.*, cap. VII, § 7, col. 872, t. 3 : « Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ : suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. » Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, Filius Dei humanam naturam integram assumpsit; id est, non solum corpus, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam [1] creatam, propter tria. Primo quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi propter [2] intellectum possibilem, quo est omnia fieri, ut dicitur in III *De anima*, text. 18. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam : alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo, quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in I *De Cælo*, text. 17, frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam : quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia : scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit; quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo, act. IV, in *Epist. Agath. Pp. ad Imp.*, damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia : Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus XII *Metaph.*, text. 39. Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset : et ita fuisset frustra assumpta; cum [3] res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed [4] si accipiatur majus in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est *lux vera* illuminans *omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan., I, 9.

Ad tertium dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam, et quantum ad humanam; ita quod propter unionem secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale; scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ.

Conclusio. — Necesse fuit, ratione humanæ naturæ quæ in Christo perfecta fuit, fuisse in eo aliquam aliam scientiam, præter scientiam divinam.

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud psal. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed Christus non habuit lumen divinum tamquam participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss., II, 9 : *In Christo inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, scientia beatorum eos

[1] Intellige non de scientia stricte sumpta, sed de scientia generaliter sumpta pro quacumque creata intellectus cognitione.

[2] Ita cum Mss. Theologi et Nicolai; alias « per. »

[3] In Parm. : « omnis res. »

[4] In Parm. : « si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit etc. »

beatos facit, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud psal. LXIV, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti.* Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, scientia duplex homini competit : una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra, scientia beatorum in Dei visione [1] vel cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum illud Joan., VIII, 55 : *Scio eum, et sermonem ejus servo.* Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

Respondeo dicendum, quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu : oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit ; et ad eam ordinatur sicut ad finem : est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebr., II, 10 : *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari* *. Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret; quia semper causam oportet esse potiorem causato.

* *Consummare.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinitas unita est humanitati Christi, secundum personam, non secundum essentiam vel naturam ; sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum a natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus; sed præter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quod visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animæ rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

CONCLUSIO. — Cum homines per Christi humanitatem ad beatitudinis finem perducantur, oportuit beatam cognitionem, quæ in Dei visione consistit, excellentissime homini Christo convenire.

ARTICULUS III.

Utrum Christus habuerit scientiam inditam vel infusam.

Ad tertium sic proceditur, 1. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita [2] præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia [3] creata comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed præsente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta; sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet I ad Cor., XIII. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est, videtur quod non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem ; sicut opinio quæ est per syllogismum dialecticum disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est alterius necessaria dispositio ; sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quæcumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum; videtur quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, sicut materia corporalis

[1] In Parm. deest : « visione. »
[2] In Parm. : « indita vel infusa. »
[3] In Parm. deest : « creata. »

est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem at aliam minus perfectam : et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Coloss., II, 3, quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles. quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in III *De anima*, text. 32 et 38. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, inquantum per Verbum Dei animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia : sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, II *Super Gen. ad litt.*, cap. VIII, col. 269, t. 3. Et ideo sicut in angelis secundum eumdem Augustinum, IV *Sup. Gen. ad litt.*, cap. XXII, XXIV et XXX, col. 311, t. 3, ponitur duplex cognitio : una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita præter scientiam divinam [1] increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, et res in Verbo : et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est ut [2] sit de non visis, ut in secunda parte dictum est. Sed cognitio quæ est per species inditas non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

Ad secundum dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Uno modo sicut via ducens ad perfectionem ; alio modo sicut effectus a perfectione procedens : per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis ; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam quæ per demonstrationem acquiritur : qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam : quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt; sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti : quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

CONCLUSIO. — Cum anima Christi perfecta fuerit; præter divinam et increatam scientiam quæ fuit in Christo, necessarium fuit esse scientiam inditam, vel infusam animæ ejus; qua res ipsi notæ fierent, ut sunt in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas; hoc enim ad perfectionem animæ Christi pertinet.

[1] In Parm. : « divinam et. »

[2] In Parm. : « quod. »

(*a*) Scientia infusa per se est vel per accidens ; prima non nisi a Deo causari potest ; alia naturæ viribus potest acquiri. Quidam theologi scholasticis antiquiores tenuerunt Christum non habuisse scientiam infusam per se a scientia beata distinctam. Contrarium communiter scholastici tenent.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam : non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur : dicitur enim Joan., VII, 15 : *Mirabantur Judæi dicentes : Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit ?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Ergo non potuerunt supervenire ejus animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui jam habet habitum scientiæ, per ea quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodem : sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Ergo cum Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea quæ a[1] sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est quod Hebr., V, 8, dicitur : *Cum esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam* : Glossa, « id est, expertus est. » Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.

Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis[2] patet, nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ a Dei Verbo. Manifestum est autem, quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra fecerunt[3], ut Philosophus dicit in I *De Cælo*, text. 31, et lib. II, text. 59, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in II *De Cælo*, text. 17. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus : unde dicitur in III *De anima*, text. 18, quod intellectus agens est « quo est omnia facere. » Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptæ ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideo quamvis aliter alibi scripserim[4], dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo ; modus qui est per inventionem, est præcipuus ; modus autem qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in I *Ethic.*, cap. IV, in fin. : « Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit ; bonus autem rursus et ille qui bene dicenti

[1] In Parm. deest : « a. »
[2] In Parm. : « supra dictis. »
[3] In Parm. : « faciunt. »
[4] III *Sentent.*, q. III, art. III, qu. 5.
(*a*) Scotistæ, Suarez, et alii contra Thomistas docent in Christo ab initio conceptionis infusas fuisse a Deo species rerum quas labore et industria successive acquirere potuisset. Sed Christum S. Thomas vult earum rerum habuisse scientiam acquisitam secundum modum humanum, quia aliter ipsius intellectus agens otiosus fuisset. Scotus reponit : officium intellectus agentis est etiam illustrare principia ut conclusionibus inserviant; ergo D. Thomæ præcipua ratio corrueret. — Nullo modo corruit, siquidem pro præsenti conditione hominis, actus intellectus agentis sibi pro statu et tempore debitus, abstrahere est species a phantasmatibus; porro intellectum agentem Christi Deus cum sibi debitis pro præsenti conditione hominis produxit; ergo. — Alia adversariorum argumenta de facili solvuntur.

obedit. » Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam; præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Joel., II, 23 : *Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ.*

Ad secundum dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum : unum quidem ad superiora; et secundum hunc respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur; non quia prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum se ipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem [1] ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito et de habitu infuso; nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata, unde secundum eamdem rationem non potest alius habitus iterato acquiri; sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

CONCLUSIO. — Cum in anima Christi fuerit intellectus agens, cujus propria operatio est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus; præter scientiam inditam vel infusam animæ Christi, fuit etiam in illo scientia acquisita lumine naturali intellectus agentis, per abstractionem scilicet a phantasmatibus.

QUÆSTIO X.

DE SCIENTIA BEATA ANIMÆ CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc dicendum de aliis tribus : primo de scientia beata; secundo de scientia indita; tertio de scientia acquisita.

Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte; hic illa sola videntur dicenda quæ proprie pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quæruntur quatuor: 1° utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam; 2° utrum in Verbo cognoverit omnia; 3° utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita; 4° utrum videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus, lib. I *De summo bono sive Sentent.*, cap. III, col. 543, t. 6, quod « Trinitas [2] sibi soli nota est, et homini assumpto. » Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quæ est sanctæ Trinitatis [3] propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Præterea, majus est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1003, t. 1, « tota divinitas in una personarum est unita humanæ naturæ in Christo. » Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi : et ita videtur quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

3. Præterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. XIII, col. 840, t. 8. Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam; et ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. XV, col. 14, t. 6 : « Quod se comprehendit, finitum est sibi. » Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

[1] Ita Mss. et edit. passim. Al. : « conformationem. »

[2] « Sola Trinitas sibi integre nota est, et humanitas Christo suscepta. » Migne.

[3] In Parm. : « Trinitati. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit; ita scilicet quod « increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ, » sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. III, col. 994, t. 1.

Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte dictum [1] est, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur divinæ Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam; quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. II, col. 517, t. 2 : « Scire te volo non hoc habere christianam doctrinam, quod ita sit Deus infusus carni, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit. » Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit; quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis; secundum quam omnia quæ dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, [2] dicuntur de filio hominis propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam : per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

Conclusio. — Anima Christi, cum creatura fuerit atque finita, nullo modo comprehendit Verbum, vel divinam essentiam increatam atque infinitam.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci, XIII, 32 : *De die autem illa nemo scit, neque angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater.* Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum quantitatem sensibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quæ scit Verbum, sequeretur quod scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum videlicet increato : quod est impossibile.

Sed contra est quod *Super* illud Apocal., V : *Dignus est agnus qui occisus est, accipere divinitatem et sapientiam*, Glossa *ord.*, dicit, col. 721, t. 2, « id est omnium cognitionem. »

Respondeo dicendum, quod cum quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, dicendum est quod [3] ly « omnia » potest dupliciter accipi : uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, *quia*

[1] In Parm. : « ostensum. »
[2] In Parm. additur : « etiam. »
[3] In Parm. deest : « dicendum est quod. »

(*a*) Contra Augustinum de Roma docentem quod anima Christi Deum tam clare et intense videt quam Deus ipse seipsum.

filius hominis est, ut dicitur Joan., v, 27; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex : ita ut quod de eo dicitur Joan., II, 25 : *Ipse enim sciebat quid esset in homine*, possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo. Alio modo ly omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia, nunquam reducta[1] ad actum. Horum autem quædam sunt solum in[2] potentia divina : et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem eorum[3] in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ : et hujusmodi omnia cognoscit[4] anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam et virtutem et omnia quæ sunt in potentia creaturæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius non quantum ad scientiam animæ quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est, sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest : quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Joan., I, et inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam judicii, quia non facit scire : interrogatus enim super hoc ab Apostolis Act., I, hoc eis noluit revelare; sicut e contrario legitur Genesis, XXII, 12 : *Nunc cognovi quod times Deum*, id est nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire eo quod[5] hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur *nisi Pater*, datur intelligi quod Filius cognoscat, et[6] non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam : quia ut Chrysostomus argumentatur *Hom.* LXXVII, *in Matth.*, § 1, col. 74, t. 13, si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat judicare, quod est majus, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus judicii. Origenes tamen, tom. XII *In Matth.*, col. 1082, § 42, t. 3, hoc exponit de Christo secundum corpus ejus quod est Ecclesia, quæ hoc[7] ipsum tempus ignoraret. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de naturali[8].

Ad secundum dicendum, quod Deus[9] perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quæ sunt in actu secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in I habitum est. Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ : et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi : quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi[10]; non

[1] In Parm. : « reducenda vel reducta. »
[2] In Parm. : « in sola potentia. »
[3] In Parm. : « omnium. »
[4] In Parm. : « scit.»
[5] In Parm. : « quia. »
[6] In Parm. : « cognoscit; est. »
[7] In Parm. : « hoc tempus ignorat. »
[8] In Parm. : « filio naturali. »
[9] In Parm. : « intentum perfectius... quod. »
[10] In Parm. additur : « licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi non solum. »

(*a*) Scotus, Faber, Marsilius Smising, Herinx post S. Bonaventuram docent Christi visionem beatificam se ad omnia extendere objecta tum actualia, tum possibilia quæ numquam existent, licet per Dei potentiam existere possint, — non quidem actualiter, sed quasi habitualiter, ita ut anima Christi quodlibet eorum, quando placuerit, cognoscere possit, licet non possit propter suam finitatem omnia simul cognoscere. Thomistæ negant Christi visionem beatificam se ad possibilia modo prædicto intellecta extendere ; affirmant insuper hanc visionem esse quoad omnia sua objecta actualem.

solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

CONCLUSIO.—Anima Christi omnia novit in Verbo proprio, quæ quocumque modo sunt, fuerunt, vel erunt, et quæcumque sunt in potentia creaturæ; non tamen omnia in eo cognovit, quæ sunt in potentia Dei creantis : hoc enim esset comprehendere divinam virtutem atque essentiam.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III *Physic.*, text. 63, quod « infinitum est cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere. » Impossibile autem est definitionem a definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita; est enim capacitas ejus finita, cum sit creatura [1]. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam et omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I Joan., II, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens : uno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 20, unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu non autem secundum quod est [2] in potentia; scientia primo et principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia : quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cujus potentia existit.

Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu; etiamsi accipiantur omnia quæcumque sunt in actu, secundum quodcumque tempus; eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solum eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium.

Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita; scit enim, ut dictum est, omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, sicut in prima parte dictum est, dupliciter dicitur; uno modo secundum rationem formæ; et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subjectum, in quo recipiatur : et hujusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturæ : sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiæ : quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere : et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formæ, ut dicitur III *Phys.*, text. 65. Omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo si hujusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur. Est enim modus ipsius ut accipiatur pars ejus post partem; ut dicitur in III *Phys.*, text. 62 et 63. Et hoc modo verum est quod ejus quantitatem accipientibus, scilicet parte

[1] In Parm. : « creata. »
[2] In Parm. deest : « actu non autem secundum quod est. »

(*a*) Agnoetæ dixerunt humanitatem Verbi multa ignorare.

accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter et multa unite; ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite : ut sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita : inquantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura, in cujus potentia existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum; sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quæ sit secundum longitudinem infinita; secundum latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem; secundum tamen essentiæ rationem non haberent [1] infinitatem, eo quod omnis essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum, secundum essentiæ rationem, est Deus, ut in I parte dictum est. Proprium autem objectum intellectus est « quod quid est, » ut dicitur III *De anima*, text. 26, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis prædicari.

Ad tertium dicendum, quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Unde et Philosophus dicit in I *De Cælo*, text. 2 et 3, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur in III *Physic.*, text. 37 et 38, sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique illorum secundum illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid majus. Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito; et similiter si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscujusque earum partes sunt infinitæ. Oportet ergo quod omnibus illis [2] infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes etiam infinitæ præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere : nam species numerorum parium sunt infinitæ et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum est quod infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundum aliquid determinatum non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid [3] majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ; et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturæ. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ : plura tamen scit Deus secundum hunc intelligentiæ [4] modum.

Conclusio. — Anima Christi non cognoscit infinita in actu, cum ea non sint : cognoscit autem in Verbo infinita in potentia, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientiæ visionis.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod anima Christi non perfectius videat Verbum quam quælibet alia creatura.

[1] In Parm. : « haberent finitatem eo quod omnium. »
[2] In Parm. : « illis partibus. »
[3] In Parm. : « aliquid aliud. »
[4] In Parm. : « scientiæ vel intelligentiæ. »

Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi: sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in I parte dictum est. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam quælibet alia creatura.

2. Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam angeli, ut patet per Dionysium, IV cap. *Cæl. hier.*, ante med. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam angeli.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suum quam anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii [1] inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt Verbum ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat Verbum, vel essentiam divinam, quam quælibet alia creatura.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., I, 20, quod *Deus* constituit Christum *ad dexteram suam in cælestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro.* Sed in [2] cælesti gloria tanto aliquis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quævis alia creatura.

Respondeo dicendum, quod visio divinæ essentiæ convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccli., I, 5 : *Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis.* Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quæcumque alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia : unde dicitur Joan., I, 4 : *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum* non solum *gratiæ*, sed etiam *veritatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium; sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes ipsam Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum, quod visio divinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipsa attenduntur magis secundum ordinem gratiæ in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, secundum quem natura angelica præfertur humanæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est de gratia, quod non potest esse major gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi : idem etiam dicendum est et de perfectione divinæ visionis; licet, absolute considerando, possit esse aliquis gradus [3] sublimior secundum infinitatem divinæ potentiæ.

Conclusio. — Anima Christi, cum perfectissime conjuncta fuerit Verbo Dei, scilicet in persona, cæteris quoque creaturis divinam essentiam perfectius et clarius intuetur.

QUÆSTIO XI.

DE SCIENTIA INDITA VEL INFUSA ANIMÆ CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia; 2° utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata; 3° utrum hæc scientia fuerit collativa; 4° de comparatione hujus scientiæ ad scientiam angelicam; 5° utrum fuerit scientia habitualis; 6° utrum fuerit distincta per diversos habitus.

[1] In Parm. : « medii possibiles. »
[2] In Parm. : « in illa. »
[3] In Parm. : « altior sublimiorque. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola circa quæ potest reduci in actum per intellectum agentem qui est proprium activum ipsius : quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit Christus ea quæ naturalem rationem excedunt.

2. Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in III *De anima*, text. 18, 31 et 39. Sed non pertinet ad perfectionem visivæ potentiæ cognoscere ea quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo [1] cum hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius; videtur quod per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Præterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quod per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est quod dicitur Isa., XI, quod *replebit eum Spiritus sapientiæ et intellectus, scientiæ et consilii* [2] : sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia : nam ad sapientiam pertinet cognitio omnium divinorum; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium : ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus secundum scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit ut anima Christi per omnia [3] esset perfecta per hoc quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem [4] in quem reducitur per agens naturale : et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt; sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritus sancti; omnia enim ista abundantius et plenius cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod anima humana in statu hujus vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in I parte dictum est : et hoc præcipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio

[1] In Parm. deest : « sic. »
[2] Sensus est, non, ipse textus.
[3] In Parm. : « omnino. »
[4] In Parm. : « altiorem actu. »
(*a*) Scotistæ docent Christum non cognoscere omnia individua ex scientia per accidens infusa, nec etiam ex eadem scientia præcise cognoscere præsentia præterita, aut futura, sub ratione præsentium, præteritorum, aut futurorum.

singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VII, circ. fin. Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia[1] præterita, præsentia et futura.

Conclusio. — Cum decuerit animam Christi verbo Dei unitam, omnino perfectam esse per scientiam inditam, vel infusam, omnia etiam necessario cognovit, excepta divina essentia.

ARTICULUS II.

Utrum Christus hac scientia uti potuerit, convertendo se ad phantasmata.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata : quia, ut dicitur III *De anima*, text. 18, 31 et 39, phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, anima Christi est ejusdem naturæ cum animabus nostris; alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit Philipp., II, 7, quod *est in similitudinem hominum factus*. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit; et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile ; conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ et ante resurrectionem, et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem[2] oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere[3] phantasmata, sed species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantum ad hoc quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundum diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere. Finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore; intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod licet anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod licet anima Christi potuerit intelligere non conver-

[1] In Parm. deest : « præterita. »
[2] In Parm. : « etiam. »
[3] In Parm. omittitur : « phantasmata, sed. »
(*a*) Christus scientia infusa præditus libere poterat se aut convertere aut non convertere ad phantasmata. S. Thomas etenim dicit : « potuit intelligere sine conversione ad phantasmata. » Non autem dicit : « intellexit sine conversione illa. »

tendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in eo [1] : præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit viator et comprehensor, per scientiam inditam potuit intelligere etiam sine conversione ad phantasmata.

ARTICULUS III.

Utrum hæc scientia fuerit collativa.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 1043, t. 1 : « In Christo [2] non dicimus consilium neque electionem. » Non autem removentur hæc a Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est. Non ergo in ea fuit scientia discursiva vel collativa.

3. Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur Matth., XXII. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, VII cap. *De div. nom.*, § 2, col. 867, t. 1. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed contra est quod Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiæ acquisitionem : sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et [3] e converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa : quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit ei divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa quantum ad usum ; sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam jam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva : poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat ; sicut Matth., XVII, cum Dominus quæsisset a Petro [4] a quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis conclusit : *Ergo liberi sunt filii.*

Ad primum ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione ; et per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit : non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu et collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod beati conformantur angelis quantum ad dona gratiarum ; manet tamen differentia quæ est secundum naturam ; et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

CONCLUSIO. — Scientia infusa animæ Christi quoad ejus acquisitionem, collativa sive discursiva non fuit, sed tantum quantum ad usum.

ARTICULUS IV.

Utrum hæc scientia in Christo fuerit major scientia angelorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quam in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem naturæ est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod hujusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva ; quod non potest dici de scientia angelica.

[1] In Parm. : « in ipsa. »
[2] « At vero sententiam et electionem in Domino dicere non possumus. » Mich. Lequien apud Migne.
[3] In Parm. : « vel. »
[4] In Parm. deest : « a Petro. »

Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia angelorum.

3. Præterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quam scientia animæ Christi: quia anima Christi est actus corporis, et habet conversionem ad phantasmata; quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quam scientia animæ Christi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr., II, 9: *Eum autem qui modico quam angeli minoratus est videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum*; ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum, quod scientia indita animæ Christi potest dupliciter considerari: uno modo secundum illud quod habuit a causa influente; alio modo secundum id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit multo excellentior quam angelorum scientia, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiæ certitudinem; quia lumen spirituale [1], quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Scientia indita vel infusa animæ Christi, excedit Angelorum scientiam quantum ad id quod in ea consideratur ex parte Dei influentis: est tamen infra eam quantum ad modum recipiendi.

ARTICULUS V.

Utrum hæc scientia fuerit habitualis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim quod animam Christi decuit maxima perfectio [2]. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu quam existentis in habitu [3]. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.

2. Præterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut jam dictum est, non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cognoscendo [4], quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo scientia [5] habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habitualem.

3. Præterea, scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius [6] anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut et anima ejus fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, modus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Ejusdem autem generis sunt medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animæ humanæ est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis; poterat enim [7] ea uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, qua scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsa; et hæc fuit perfectissima sim-

[1] In Parm.: « lumen spiritualis gratiæ. »
[2] In Parm.: « perfectio scientiæ. »
[3] In Parm.: « in potentia vel habitu. »
[4] In Parm.: « cognoscendo. »
[5] In Parm.: « quorumdam scientia. »
[6] In Parm.: « nobilius quam. »
[7] In Parm.: « et poterat. »

pliciter : et talis cognitio non fuit habitualis sed actualis respectu omnium quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur : et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanæ cognitionis : unde non oportuit quod esset semper in actu.

Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis : nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra ; licet non in omnia actualiter tendat : dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quæ habitui subjacent ; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.

Ad tertium dicendum, quod bonum [1], et ens, dupliciter dicitur : uno modo simpliciter ; et sic bonum et ens dicitur substantia , quæ in suo esse, et sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid ; et hoc modo dicitur ens et bonum accidens ; non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid ; cum tota bonitas habitualis scientiæ cadat in bonitatem subjecti.

Conclusio. — Cum scientia Christi fuerit unius rationis cum scientia nostra, et ea uti potuerit cum volebat, necessario fuit habitualis.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita : unde et angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea, fides nostra derivatur a scientia Christi : unde Hebr., XII, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum.* Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est. Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea, scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.

Sed contra est quod Zachar., III, 9, dicitur quod *super lapidem unum*, id est, Christum, *septem oculi sunt.* Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate quam angeli : ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera : inquantum scilicet ea quæ reducuntur in unum genus eodem habitu scientiæ cognoscuntur ; sicut dicitur in I *Posterior.*, text. 42, quod « una scientia est quæ est unius generis subjecti. » Et ideo scientia indita animæ Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, scientia animæ Christi est perfectissima et excedens angelorum scientiam quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis ; est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati ; et ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad tertium dicendum, quod lumen divinitus infusum est communis ratio intelligendi ea quæ divinitus revelantur, sicut

[1] In Parm. : « bonum sicut et. »

et lumen intellectus[1] eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit[2] in anima Christi proprias species singularium rerum ponere, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque ; et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est.

Conclusio. — Scientia indita animæ Christi distincta fuit in diversos habitus, secundum varia scibilium genera : hic enim modus est humanæ animæ connaturalis.

QUÆSTIO XII.

DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI ACQUISITA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia animæ Christi acquisita vel experimentali; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia; 2° utrum in hac scientia profecerit; 3 utrum aliquid ab homine didicerit; 4° utrum acceperit aliquid ab angelis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Ad primum sic procedìtur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Præterea, homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit[3].

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ et scientiæ beatæ, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III *De anima*, text. 18. Et ideo sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum; cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quod, licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire per modum prædictum; sicut videndo corpora cælestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus qui ejus sensibus non subjacebant : et eadem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

[1] In Parm. : « intellectus agentis. »
[2] In Parm. : « esse in anima. »
[3] In Parm. : « cognovit Christus. »
(*a*) Scotistæ scientiam abstractivam a scientia intuitiva secernunt; abstractiva cognoscit objectum ab ejus existentia et præsentia reali abstrahendo: intuitiva cognoscit objectum ut realiter præsens. Porro Scotistæ contendunt Christum successu temporis intuitive cognovisse illa quæ ab initio abstractive noverat, et hanc cognitionem successivam vocant scientiam experimentalem Christi, in qua juxta illos potuit Christus uti vel non uti phantasmatibus. Omnem aliam scientiam acquisitam Christo denegant.

Ad tertium dicendum, quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita[1], et futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est.

Conclusio. — Sicut per scientiam inditam Christus omnia cognovit, ad quæ quocumque modo intellectus possibilis est in potentia; ita per scientiam acquisitam omnia attigit, ad quæ se extendit virtus intellectus agentis.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in hac scientia profecerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, et secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia; ita et secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet. Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.

2. Præterea, proficere est imperfecti : quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 1087, t. 1 : « Qui proficere[2] dicunt Christum sapientia et gratia, ut additamentum sensus suscipientem, non venerantur unionem quæ est secundum hypostasim. » Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere quod scientia ejus additamentum acceperit.

Sed contra est quod dicitur Luc., II, 52, quod *Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines*; et Ambrosius dicit, lib. *De incarn. Dom.*, cap. VII, § 72, col. 872, t. 3, quod « proficiebat secundum sapientiam humanam. » Humana autem sapientia est quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

Respondeo dicendum, quod duplex est profectus scientiæ ; unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur : alius autem secundum effectum; puta si aliquis secundum eumdem et æqualem scientiæ habitum primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora.

Hoc autem secundo modo manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in ætate; quia scilicet secundum augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ[3] majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnis[4] scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit : de scientia autem divina, quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est. Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est[5], nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum per experientiam, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias[6] abstrahere.

Ad primum ergo dicendum, quod tam scientia infusa animæ Christi quam scientia beata fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari : et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam

[1] In Parm. additur : « præsentia. »

[2] « Qui sic eum sapientia et gratia profecisse aiunt, tanquam horum incrementum acciperet, non a primo carnis ortu factam esse unionem asserunt, nec unionem secundum hypostasim tuentur. » Mich. Lequien.

[3] In Parm. : « quæ scilicet. »

[4] In Parm. : « omnium. »

[5] III, dist. XIV, quæst. I, art. III, qu. 5.

[6] In Parm. : « alias et alias. »

habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive; et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate : quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et ætate.

Ad secundum dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus; licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam : et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet secundum quamcumque ejus scientiam, et præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

Conclusio. — Profecisse sapientia, ætate, et gratia Christus dicitur, non quod scientiæ habitus in eo postea perfectior fuerit, sed quia secundum augmentum ætatis opera faciebat, quæ majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

ARTICULUS III.

Utrum Christus aliquid ab homine didicerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc., II, 46, quod invenerunt eum in templo in medio doctorum *interrogantem illos et respondentem*. Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a sensibus[1] : quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est. Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est quod dicitur Isa., LV, 4 : *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus*. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est[2] caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum, ut supra dictum est; ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Joan., XVIII, 37 : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum; ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati ut a quocumque homine doceretur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Origenes dicit *Super Luc., hom.* XIX, col. 1851, t. 3, « Dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat, et interrogare, et respondere sapienter. » Unde et ibidem in Evangelio sequitur quod *stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus*.

Ad secundum dicendum, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius; sed mediantibus vocibus sensibilibus, tamquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius; ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccli., I, 10, quod Deus *effudit* sapientiam *super omnia opera sua*. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Jesus proficiebat in scientia experimentali, sicut et in ætate, ut dictum est. Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem;

[1] In Parm. : « rebus sensibilibus. »
[2] In Parm. : « a Deo. »
(*a*) Valentiniani, teste Irenæo, Christum volebant sub magistri ferula alphabetum didicisse, totamque suam scientiam ab hominibus hausisse.

ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus ætati : et ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* II, § 3, col. 796, t. 2 : « Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra; quia juxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta. »

Conclusio. — Cum Christus a Deo constitutus fuerit, ut ab eo doctrinam veritatis reciperent omnes; minime conveniebat, eum ab alio quocumque doceri.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquid acceperit ab angelis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus ab angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc., XXII, 43, quod *apparuit* Christo *angelus de cælo confortans eum.* Sed confortatio fit per verba [1] exhortatoria docentis, secundum illud Job, IV, 3 : *Ecce docuisti plurimos* *, *et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Ergo Christus ab angelis edoctus est.

* Multos.

2. Præterea, Dionysius dicit IV cap. *Cæl. hierarch.*, § 4, col. 182, t. 1 : « Video enim [2] quod et ipse Jesus supercælestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per angelos formationibus. » Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines mediantibus angelis erudiuntur.

3. Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cælestibus; ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cælestium corporum : passus est enim calorem in æstate, et in hieme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercælestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 210, t. 1, quod « supremi angeli [3] ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, et eos ipse Jesus sine medio docet. » Non est autem ejusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab angelis.

Respondeo dicendum, quod, sicut anima humana media [4] inter spirituales substantias et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici : uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum.

Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta : ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem; ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis : ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ; ita supra communem modum hominum immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia; non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II *Super Gen. ad litt.*, cap. VIII, Augustinus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Unde Beda dicit *Sup. Luc.*, cap. XXII, v. 43, col. 603, t. 3 : « In documento utriusque naturæ [5], et angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur; » ut scilicet in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius dicit Christum fuisse [6] confortationibus angelicis subjectum, non ratione sui

[1] In Parm. : « confortatoria. »

[2] « Animadverto enim ipsum et Jesum (qui est naturarum supracælestium supra naturam auctor,) ubi ad naturam nostram sine sui immutatione descendit,... obedienter se submittere formis a Deo Patre per angelos effectis. » Cord.

[3] Nonnullos item circa ipsum et Jesum hæsitantes, divinique ejus pro nobis suscepti operis scientiam discentes, ipsumque Jesum eos per se docentem. » Cord.

[4] In Parm. : « media est. »

[5] Plenius in textu Bedæ.

[6] In Parm. : « formationibus. »

ipsius, sed ratione eorum quæ circa ejus Incarnationem agebantur, et circa ministrationem [1] in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit quod « per medios angelos [2] nuntiatur Joseph a Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursum ad Judæam de Ægypto traductio. »

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, sed animam perfectam scientia et gratia : et ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cælestium corporum; anima vero ejus non fuit subjecta impressioni cælestium spirituum.

Conclusio. — Anima Christi perfecta fuit experimentali scientia, absque aliquo angelorum ministerio, seu lumine et scientia divina, solo lumine divinitatis, quo fuit repleta.

QUÆSTIO XIII.

DE POTENTIA ANIMÆ CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum habuerit omnipotentiam simpliciter; 2° utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium [3] creaturarum; 3° utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis; 4° utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis [4].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit [5]enim Ambrosius *Super Luc.*, v. 32, col. 1636, t. 2 : « Potentia quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. » Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, sic et [6] ejus scientia. Sed anima Christi habet quodammodo scientiam omnium quæ scit Deus, ut supra dictum est. Ergo etiam habet omnium potentiam; et ita est omnipotens.

3. Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum quæ scit, scientiam practicam; ut scilicet sciat facere ea quæ scit; et sic videtur quod omnia facere possit.

Sed contra, illud quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exod., xv, 2 : *Iste Deus meus, et glorificabo eum*; *et* postea subditur : *Omnipotens nomen ejus*. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam sicut in his [7] quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, v cap. *De div. nom.*, §2, col. 815, t. 1, inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam : sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab æterno per ipsam unionem personæ; ex qua factum est, ut

[1] In Parm. additur : « ejus. »
[2] « Quorum ministerio, a Patre disposita filii in Ægyptum recessio, nec non ejusdem ex Ægypto in Judæam reductio, Josepho nuntiabatur. » Cord.
[3] In Parm. : « respectu immutationis creaturarum. »
[4] In Parm. : « suæ voluntatis. »
[5] Implicite.
[6] In Parm. : « ita etiam. »
[7] In Parm. : « in his scilicet. »

sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens; non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia Deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam [1] scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere : quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio; ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam : sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ulterius considerandum, quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum : non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eamdem perfectionem et virtutem, secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res quam Christus; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res [2] quas Deus potest facere, quas tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ; licet cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possit omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit per infinitam virtutem, [3] cujus creatura non est capax. Nulla autem res est ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi, quæ, cum sit creatura, est virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiæ : et inter cætera manifestum est quod non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam; non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quod formæ rerum quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi, scit enim qualiter Deus creat, sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

Conclusio. — Cum anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est eam omnipotentia esse præditam.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse, Matth., ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.* Sed nomine cæli et terræ intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur Genes., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua alia creatura : dicit enim Augustinus in III *De Trin.*,

[1] In Parm. : « essentiam vel formam. »
[2] In Parm. : « omnia. »
[3] In Parm. : « agit in infinita virtute. »

cap. IV, col. 873, t., 8 quod « sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ; et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem, pium et justum. » Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius VII cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 210. t. 1. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et cæteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere; cum etiam miraculose cælestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in *Epist.* VII *ad Polycarpum*, § 2, col. 1079, t. 1. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est, quod ejusdem est transmutare creaturas cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebr., I, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quorum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est : una quidem est naturalis, quæ scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturæ; alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum ; tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil.

Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest : uno modo secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti.

Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes; puta ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus ; et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi uniti sibi, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum; prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant.

Sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum (*a*).

(*a*) Judas Iscariotes, teste Hieronymo, magicis artibus miracula Christi attribuens, ea credebat esse potius illusiones ac mendacia Satanæ quam vera miracula; idem dixerunt Scribæ et Pharisæi; idem postea Waldenses. — Crediderunt alii miracula illa esse quidem vera et realia, sed diabolica. — Insensati quidam medici stolidius temperamento Christi, quod justitiæ temperamentum vocarunt, ipsius miraculorum rationem reddere conati sunt; virtutes enim elementorum, ut sunt in elementis et eodem gradu erant in Christo; unde poterat absque ullo periculo sese igni, aquæ, et aliis elementis committere; quomodo vero ex hoc temperamento Christus mortuos suscitasset? id non liquet.

Inter Scotistas et plures alios ex una parte, et ex altera parte Thomistas magna controversia mota est, an scilicet humanitas Christi sit gratiæ, miraculorum et aliorum effectuum supernaturalium instrumentum physicum vel morale? Thomistæ physicum dicunt, Scotistæ cum cæteris morale. — Thomistæ autem circa virtutem illam physicam humanitati Christi communicatam non bene concordant; quidam enim hanc virtutem sentiunt nil aliud esse quam humanitatis conjunctionem Verbo, ex qua conjunctione humanitas ad omnia opera miraculosa redditur potens : ita post Asturisensem Contenson; sed ex ipsa conjunctione humanitas vel aliquid intrinsecum recipit, vel nihil; si prius remanet explicandum quid sit; si posterius, intrinsece humanitas remanet impotens; alii Thomistæ hanc virtutem existimant qualitatem esse incompletam ac ex natura sua transeuntem, quia qualitas completa permanens esset causa principalis non instrumentalis; volunt tamen hanc qualitatem ex natura sua transeuntem modum permanentis habere propter dignitatem subjecti; et de facto non repugnat quod qualitas transiens modum permanentis habeat, siquidem opinio de natura sua transiens, modum permanentis in hæreticis habet : ita Paludanus,

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus, dicit *In Matth.*, col. 218, t. 7, « illi potestas data est qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, » id est, Christo, secundum quod homo. Dicitur autem illi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi [1] potestatem esse datam in cælo et in terra.

Ad secundum dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen immutatio omnis quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcumque tamen immutationes creaturarum [2] possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi; non autem secundum propriam naturam et virtutem; quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte, gratia virtutum, seu miraculorum, datur animæ alicujus sancti, non ut propria virtute [3] ejus, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matth., x, 1, quod *convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem, et omnem infirmitatem.*

Conclusio. — Anima Christi ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus, secundum propriam naturam et virtutem, potentiam habuit : sed præter consuetum naturæ ordinem creaturas immutare non potuit, nisi quatenus fuit divinitatis instrumentum.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. xx, col. 1083, t. 1, quod « omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria : volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, mortuus est, etc. » Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia *omnia quæcumque voluit fecit.* Ergo videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam; in quo secundum originalem justitiam, quam habuit in innocentiæ statu, corpus habebat omnino subjectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in prima parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est quod dicitur Hebr., II, 17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari* *, et præcipue in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quod valetudo corporis et ejus nutritio et augmentum imperio rationis seu voluntatis non subdantur : quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

* Similar

Capreolus, Ferrariensis, Gonet; alii demum ejusdem scholæ principes virtutem illam asserunt esse Dei motionem transeuntem, qua elevat humanitatem Christi ad rationem instrumenti gratiæ et miraculorum, ipsique confert vim activam in actu primo respectu effectus principalis agentis : ita Soto, Cajetanus, Zumel, Cabrera et Joannes a S^to^ Thoma.

[1] In Parm. : « sibi datam omnem potestatem. »

[2] In Parm. : « creaturarum » deest.

[3] In Parm. : « virtute ei conveniat miracula facere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam; et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione; quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona : et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti; talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem Christi divinam : quia, sicut ipse in præcedenti cap. dicit, col. 1079, t. 1, « beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria. »

Ad secundum dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem justitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam; sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset si voluisset. Sed cum sint tres status hominum; scilicet innocentiæ, culpæ et gloriæ; sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiæ immunitatem a peccato; ita et de statu culpæ assumpsit necessitatem subjacendi pœnalitatibus hujus vitæ, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, puta quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur III *De anima*, text. 48 et seq. Similiter etiam quantum ad alterationem quæ est secundum calorem et frigus, et alia consequentia : eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones secundum quas movetur cor; et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis; puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.

Conclusio. — Sicut Christus non poterat exteriora corpora immutare a cursu et ordine naturæ, sic nec secundum propriam virtutem respectu proprii corporis omnipotentiam habuit, nisi quatenus Verbi Dei instrumentum.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci vii, quod ingressus domum neminem voluit scire, et non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est. Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt : dicitur enim Matth., ix, 31, quod cæcis illuminatis comminatus est Jesus, dicens : *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt illum* * *per totam terram illam* *. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

* Eum.
* Tota terra illa.

3. Præterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Domiuus petivit a Patre, orando, illud quod fieri volebat : dicitur enim Lucæ, vi, 12, quod *exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed contra est quod dicit in lib. Augustinus *De quæst. veteris et novi Testamenti*, quæst. lxxvii, col. 2271, t. 3 : « Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere. »

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter aliquid voluit : uno modo quasi per se implendum : et sic dicendum est, quod quidquid voluit, potuit; non enim conveniret sapientiæ ejus ut aliquid vellet per se facere quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina; sicut resuscitationem proprii corporis et alia hujusmodi miraculosa opera : quæ qui-

dem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum Divinitatis, ut dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [1] in lib. *De quæstionibus veteris et novi Testamenti*, ut sup., « quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit : et ita factum est. » Vel potest dici quod hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subjacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in *Epistola* Agathonis Papæ quæ est recepta in sexta synodo, act. IV, legitur : « Ergone ille omnium conditor ac Redemptor, in terris latere volens non potuit? nisi hoc ad humanam ejus voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XIX *Moralium*, cap. XXIII, § 36, col. 120, t. 2, per hoc quod « Dominus præcepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. » Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan., VIII, 50, *Ego non quæro gloriam meam*. Volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat et pro his quæ virtute divina fienda erant, et pro his etiam quæ humana voluntate erat facturus ; quia virtus et operatio animæ Christi dependebat a Deo, qui *operatur in* nobis *velle, et perficere*, ut dicitur Philipp., II, 13.

CONCLUSIO. — Anima Christi virtute propria, ea omnia efficere potuit, quæ per seipsam efficere voluit : quæ vero divina fieri virtute voluit, nonnisi ut Verbi divini instrumentum efficere potuit.

QUÆSTIO XIV.

DE DEFECTIBUS CORPORIS ASSUMPTIS A FILIO DEI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit : et primo, de defectibus corporis ; secundo, de defectibus animæ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura defectus ; 2° utrum assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi ; 3° utrum hos defectus contraxerit ; 4° utrum omnes hujusmodi defectus assumpserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantum ad gratiam, et quantum ad scientiam, ut supradictum est. Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est ; et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus : dicit enim Augustinus in *Epistola* CXVIII *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2 : « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. » Corpus igitur Christi fuit incorruptibile et absque omni defectu.

3. Præterea, pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, se-

(*a*) Quæritur utrum Christus aliquid per alios adimplendum voluerit, quod non fuerit adimplendum? Sylvius cum pluribus contra Cajetanum, Joannem a S^to^ Thoma, Cabrera, etc. respondet quod nihil. — Ratio fundamentalis : quia voluntas Christi semper fuit Deo absolute conformis.

[1] Cod. : « Augustinus. » Sed liber *De quæst. veter. et novi Testamenti* Augustino jam abjudicatur.

cundum illud I Petr., II, 22 : *Qui peccatum non fecit.* Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis Incarnationis. Primo quidem, quia propter hujusmodi infirmitates homines ab ejus cognitione impediebantur, secundum illud Isa., LIII, 2 : *Desideravimus eum despectum, et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem : et quasi absconditus vultus ejus et despectus : unde nec reputavimus eum.* Secundo, quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri ; ex quorum persona dicitur Isa., LI, 9 : *Consurge, consurge, induere fortitudinem brachium Domini.* Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur, et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.

Sed contra est quod dicitur Hebr., II, 18 : *In eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur, auxiliari.* Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret : unde et David dicebat, Psal. CXX, 1 : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere; et præcipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis et hujusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom., V, 12 : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors.* Unde conveniens fuit quantum ad finem incarnationis, quod hujusmodi pœnalitates in nostra carne[1] susciperet vice nostra, secundum illud Isa., LIII, 4 : *Vere languores nostros ipse tulit.* Secundo, propter fidem Incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet; si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp., II, 7, *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan., XX. Tertio, propter exemplum patientiæ quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando : unde dicitur Hebr., XII, 3 : *Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes.* (*a*)

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius habet quidem, quasi materiam, pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet : non enim esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitum scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi; et quod corpus ejus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam et corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati

[1] In Parm. : « natura. »

(*a*) Julianus Halicarnassæus, quem ann. 602 secutus est Gaianus, Christi corpus docuit ab ipsa conceptione fuisse incorruptibile; Apharto Docetæ et Phantasiastæ carnem Christi quam a Virgine assumpsit dicebant fuisse incorruptibilem ante passionem; alii somniarunt Christum non assumpsisse corpus humanum passibile. — In Phantasiastarum hæresim sub vitæ finem incidit Justinianus Imperator, qui ob hanc causam Eutychium patriarcham contrarium tenentem in exilium impulit, immo solemni mandavit edicto ut omnes suam hæreticam sententiam amplecterentur; sed ex sexta synodo quæ errorem istum proscripsit, facile conjicitur Justinianum sese retractasse, quia ipsum tanquam pium Imperatorem sexta synodus exaltat. — Calvinus, e converso, Christi corpus docuit fuisse non solummodo passibile, sed ipsas etiam damnatorum pœnas pati debuisse blasphemavit.

Divinitatis ipsius, ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud quod Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. XIX, col. 1079, t. 1, quod « beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria. »

Ad tertium dicendum, quod pœna semper sequitur culpam actualem vel originalem, quandoque quidem ejus qui punitur, quandoque autem alterius pro quo ille qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isa., LIII, 5 : *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.*

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit fidem Incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est. Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. v, 2 : *Habemus accessum* per Jesum Christum ad Deum. Desiderabant autem antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolum vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

Conclusio. — Ut pro peccato humani generis Christus satisfaceret, fidem Incarnationis suæ astrueret, et hominibus patientiæ exemplum exhiberet, conveniens fuit corpus ab eo assumptum humanis infirmitatibus et defectibus subjacere.

ARTICULUS II.

Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim Isa., LIII, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit;* et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.

2. Præterea, Damascenus dicit in III lib. *Orthod. fid.*, cap. XX, col. 1083, t. 1 : « Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. » Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Præterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., VIII, 3 : Misit *Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas : una quidem coactionis quæ fit ab agente extrinseco : et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia ; puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi.

Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum : quia, sicut dictum est, « beneplacito divinæ voluntatis carni Christi permittebatur agere, et pati quæ propria. » Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, ut dictum est. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriæ naturæ necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur *oblatus quia voluit* et voluntate divina, et voluntate humana deliberata; licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. XXIV, col. 1091, t. 1.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute;

nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

Conclusio. — Corpus Christi naturali necessitate sequente materiam, ex qua fuit compositum, morti cæterisque corporalibus defectibus subjectum fuit : nulla autem fuit in Christo coactionis necessitas repugnans divinæ, vel humanæ voluntati absolute, sed solum secundum naturalem motum voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrum Christus defectus corporales contraxerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur quod hos [1] defectus contraxerit.

2. Præterea, id quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur ; et ita contrahitur. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, secundum hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr., II. Sed alii homines hujusmodi defectus contrahunt. Ergo videtur quod etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est quod hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom., V, 12 : *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors*. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam : ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in hunc mundum*, ut dicitur Rom., V, 12. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere (*a*), qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati : quia, ut Augustinus [2] dicit, exponens illud Joan., III : *Qui desursum venit, super omnes est*, Glossa *ord.*, col. 369, t. 2 : « Desursum venit Christus, id est, de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis :» accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiæ : et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato ; et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpa : et similiter potuisset naturam assumere absque pœna. Sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est. Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Ad secundum dicendum, quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex : una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed hæc causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam : et ideo [3] non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

Conclusio. — Christus non aliquo peccati debito corporales defectus contraxit, sed illos propria voluntate suscepit.

[1] In Parm. : « quos. »
[2] Cod. : « Augustinus. » Sed non legitur nisi in Glossa *ordin.*

[3] In Parm. : « Christus. »
(*a*) Nota sedulo distinctionem hic inductam inter assumere et contrahere.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus, lib. III *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1006, t. 1 : « Quod est inassumptibile, est incurabile. » Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Præterea, dictum est quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Præterea, inter omnes defectus corporales præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ : ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ; sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis; sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi : qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu, quandoque autem ex defectu virtutis formativæ : quorum neutrum convenit Christo : quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non valens [1]; et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi : et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus, lib. III, cap. XX, col. 1082, t. 1, « naturales et indetractibiles passiones, » naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis : et ideo cum Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiæ et scientiæ animæ Christi secundum se debebatur ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta : et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent : et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines devenit [2] ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum oportuerit, ut pro omnibus Christus satisfaceret, illum esse scientia et gratia perfectum, non omnes corporales defectus assumere debuit, sed illos tantum qui totam naturam peccato lapsam consecuti fuerant.

[1] In Parm. : « potens. »

[2] In Parm. : « advenit. »

QUÆSTIO XV.

DE DEFECTIBUS ANIMÆ A CHRISTO ASSUMPTIS.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum in Christo fuerit peccatum; 2° utrum in eo fuerit fomes peccati ; 3° utrum in eo fuerit ignorantia; 4° utrum anima ejus fuerit passibilis; 5° utrum in eo fuerit dolor sensibilis; 6° utrum in eo fuerit tristitia; 7° utrum in eo fuerit timor; 8° utrum in eo fuerit admiratio : 9° utrum in eo fuerit ira; 10° utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in psal. XXI, 1 : *Deus, Deus meus, respice in me : quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum.* Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in crucem protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, Rom., V, 12, dicit Apostolus, quod in Adam *omnes peccaverunt*, quia scilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea, Apostolus dicit Hebr., II, 18, quod *in eo in quo* Christus *passus est, et tentatus, potens est et eis qui tentantur, auxiliari.* Sed maxime indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, II ad Cor., V, 21, dicitur, quod Deus *eum qui non noverat peccatum*, scilicet Christum, *pro nobis peccatum fecit.* Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere [1] fuit peccatum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *De agone christiano*, cap. XI, col. 298, t. 6, « in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei. » Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuerit esse peccatum; ut de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

Sed contra est quod ipse dicit Joan., VIII, 46 : *Quis ex vobis arguet me de peccato?*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem : quinimo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli., XXXIV, 23, *dona iniquorum non probat Altissimus.* Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ; quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit, lib. III *Orth. fidei*, c. XX, col. 1082, t. 1. Tertio, quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati nec originalis, nec actualis, secundum illud quod dicitur I Petr., II, 22 : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*,

[1] In Parm. : « vero. »

(*a*) Cum Arius et Ariani Christum senserint non esse personam divinam, sed puram creaturam speciali tamen amore a Deo dilectam, consequenter ipsum peccasse asseruerunt. Turpius adhuc, decimo sexto sæculo, quidam erraverunt hæretici Christum confitentes esse personam divinam, nec dicere erubescentes ipsum nihilominus crucifixum in desperationis et impatientiæ motus incidisse ; immo propter illos motus Christum fuisse damnatum apostata quidam monachus excogitavit. — Calvinus autem scripsit Christum quidem non desperasse, vocem tamen desperationis emisisse, et in horto inordinate orasse. — Scotistæ cum suo duce, et Durandus, et Gabriel, et Marsilius, et Hurtado docent quod si Deus per potentiam absolutam a Christo gratiam habitualem et visionem beatificam removeret, Christus ut homo, — vi præcise gratiæ unionis, — non esset omnino impeccabilis. Unde illi theologi non solum cum unione peccatum componunt, sed etiam unionem peccato destruunt. Contrarium Thomistæ volunt. Sed ad quid ista controversia! Dicit tamen P. Henno : « etiam probabile est Christum fuisse impeccabilem physice ex vi unionis. » Et addit : « hæc sententia est communior. »

cap. xxv, col. 1094, t. 1, dupliciter dicitur aliquid de Christo : uno modo secundum proprietatem naturalem et hypostaticam; sicut dicitur quod Deus factus est homo, et quod passus est pro nobis : alio modo secundum proprietatem personalem et habitudinalem; prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ ipsi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas Augustinus ponit in III *De doctrina christiana*, cap. xxxi, col. 82, t. 3, « prima ponitur de Domino et ejus corpore, » cum scilicet « Christi et Ecclesia una persona æstimatur. » Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit ps. xxi, 2 : *Verba delictorum meorum*, non quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus X *Super Genes. ad lit.*, cap. xix et xx, col. 423, t. 3, non eodem omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, « cum sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam; sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit : ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter ac desuper venit. » Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione et passione nobis auxilium tulit pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est. Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato : alioquin pœna quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato; sicut et Oseæ, iv, 8, dicitur : *Peccata populi mei comedent*, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isa., liii, 6, quod Dominus *posuit in eo iniquitatem omnium*: quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum; vel fecit eum peccatum, id est habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom., viii. Et hoc propter corpus passibile et mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccato aliorum voluit pœnam subire.

Conclusio. — Cum Christus defectus nostros susceperit, ut pro nobis satisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et virtutis exemplum nobis fieret, nullo modo defectum peccati nec originalis nec actualis assumpsit.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit fomes peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis, sive mortalitas, scilicet ex substractione originalis justitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xix, col. 1079, t 1, « beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati, et operari quæ propria. » Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa Rom., vii, v. 7, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, ratione fomitis peccati *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Gal., v, 17. Sed tanto spiritus ostenditur fortior et magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundum illud II ad Tim., ii, 5: *Non coronabitur, nisi* qui *legitime certaverit.* Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud

Apocal., VI, 2 : *Data est ei corona, et exivit vincens ut vinceret.* Videtur ergo quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 20 : *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est.* Sed Spiritus sanctus excludit peccatum et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in irrationali [1] parte animæ, eam facit esse rationi subjectam; et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus; sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in I *Ethic.*, cap. ult. Et ideo perfectio virtutis quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati; cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi; sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, et potum, et somnum, et alia quæ secundum rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 1038, t. 1. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium præter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis; sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat: et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriæ coronam promeruit.

CONCLUSIO — Cum in Christo virtus cum gratia fuerit secundum perfectissimum gradum, nullo modo fuit in ipso fomes peccati.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit ignorantia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod ei competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam : dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIX, col. 1083, t. 1, quod « ignorantem et servilem assumpsit naturam. » Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo : dicit enim Apostolus II ad Corinth., V, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isa., VIII, 4, dicitur : *Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit

[1] Quid. cod. : « rationali. »

(*a*) Fomes seu concupiscentia est vel in actu primo, vel in actu secundo. In actu primo fomes est appetitus sensitivus, quatenus expeditus et propensus ad actus circa objecta rationi contraria et illicita. In actu secundo est ipse motus appetitus in objectum rationi contrarium et illicitum. Erronee Durandus existimavit fomitem esse appetitum sensitivum secundum se sumptum, ut inclinantem ad objecta sensibilia præcise; nam, si res ita se haberet, Adam in statu innocentiæ fomite non caruisset.

ut ignorantias nostras auferret ; venit enim ut *illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*, Luc., I, 79. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex prædictis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit fomitem peccati ; ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem suæ speciei : et secundum hoc dicit Damascenus « eam esse ignorantem et servilem, » unde subdit : « Nam serva quidem est hominis natura, ejus qui fecit ipsam, » Dei scilicet, « et non habet futurorum cognitionem. » Alio modo potest considerari secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex quo[1] habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundum illud Joan., I, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis* : et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi, dicit enim : *Antequam sciat puer*, scilicet secundum humanitatem, *vocare patrem suum*, scilicet Joseph, qui pater ejus fuit putativus, *et matrem suam*, scilicet Mariam, *auferetur fortitudo Damasci*. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, et hoc nesciverit ; sed *antequam sciat*, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, *auferetur*, vel ad litteram, *fortitudo Damasci et spolia Samariæ* per regem Assyriorum : vel spiritualiter, quia « nondum natus populum suum sola invocatione salvabit, » ut Glossa *interl.*[2], ibi exponit. Augustinus tamen in *Serm.* CCII *de Epiph.*, c. II, col. 1034, t. 5, dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim : « Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus præsumebat : in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ iidem ipsi erant qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur : illic enim populus Israel aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Hæc igitur prima puer spolia idololatriæ dominationi detraxit. » Et secundum hoc intelligitur, *antequam sciat*, id est, antequam ostendat se scire.

Conclusio. — Sicut in Christo ex virtutis et gratiæ plenitudine, nullus fuit peccati fomes propter scientiæ, quæ in eo fuit, perfectionem, ita nulla etiam ignorantia inesse potuit.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi fuerit passibilis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi a fortiori, « quia agens præstantius est patiente, » ut patet per Augustinum, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XVI, col. 467, t. 3, et per Philosophum III *De anima*, text. 19. Sed nulla creatura fuit præstantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, et ita non fuit passibilis ; frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Præterea, Tullius, in lib. III *De Tusculanis quæstionibus*, aliquant. a princ., dicit, quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo : nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud psal. XL, 5 : *Sana animam meam quia peccavi tibi*. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati : unde et Apostolus Rom., VII, vocat eas *passiones peccatorum*. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ

[1] In Parm. : « ex qua. »

[2] Ex Hieron. in eumdem locum desumpta, col. 115, t. 4.

(*a*) Valentiniani credebant Christum plurima ignorasse ; idem senserunt Agnoetæ de anima secundum subsistentiam Verbo unita, quæ notanter judicii nescivit diem, ut asserebant. Similiter Lutherus, Calvinus, Swinglius Christum ignorasse diem judicii prædicant, et multa insuper alia, ideoque hunc dicunt in scientia aliorum instar hominum profecisse. — P. Henno, Lorca, Vasquez, Felix, Delgadillo volunt non esse de fide quod ignorantia non fuerit in Christo ut homine, seu quod nihil ignoraverit Christus eorum quæ ad ejus munera pertinebant. Hanc adsertionem Ecclesia judicet.

passiones; et ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est, quod in psal. LXXXVII, 4, dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea*, non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus ut Glossa *interl.*, ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem: cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ et corporis; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur; scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est, necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem; quæ vel est propria animæ, vel principalius est animæ quam corporis; et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est, propriissime dicuntur passiones animæ affectiones appetitus sensitivi; quæ in Christo fuerunt, sicut et cætera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei*, cap. IX, col. 415, t. 7: « Ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, adhibuit eas, ubi adhibendas esse judicavit; neque enim in quo verum erat hominis corpus, et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. »

Sciendum tamen est, quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad objectum: quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium; quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit ibid. quod « hos motus certæ dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit, factus est homo. » Tertio, quantum ad effectum: quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanæ carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit *Super* XXVI *Matth.*, v. 37, col. 197, t. 7, quod « Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem constristatus est: sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod cœpit contristari, » ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina: sed propria voluntate se passionibus subjiciebat tam corporalibus quam animalibus.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum; qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

CONCLUSIO. — Anima Christi passibilis fuit corporali passione: animales vero passiones habuit quidem, sed non ut cæteri homines: nam neque ad illicita ferebantur, neque rationis judicium præveniebant, sed secundum illud oriebantur, neque rationem ullo modo impediebant.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius X *De Trinit.*, § 10, col. 350, t. 2: « Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? » Et infra, § 23, col. 361, dicit: « Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret; afferrent quidem hæc impetum passionis,

non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans. » Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris : unde et martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed contra est quod Isa., LIII, 4, dicitur : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quæ in II parte dicta sunt, ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est: nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis et similibus, Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit, § 24, col. 364, t. 2 : « Neque enim cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est. Sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturæ nostræ consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum accepit, non necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. » Et non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supra dictum est, ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit : « Habuit enim, » scilicet Christus, « corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in forma corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. » Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati : quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtute Divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur : et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

Conclusio. — Cum Christi corpus passibile et mortale fuerit, animaque ejus perfecte habuerit omnes suas naturales potentias, nulli dubium esse debet, quin in Christo fuerit verus dolor.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit tristitia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo Isa., XLII, 4 : *Non erit tristis neque turbulentus.*

2. Præterea, Proverb., XII, 21, dicitur : *Non contristabit justum, quidquid ei acciderit.* Et hujus rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum : justus autem non reputat bona sua nisi justitiam et virtutem quas non potest amittere : alioquin subjiceretur justus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristaretur. Sed Christus fuit maxime justus, secundum illud Jerem., XXIII, 6 : *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster.* Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XIII et XIV, quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit

(*a*) Manichæus, Cerdo, Albanenses, Marcitæ Christum docuerunt phantastice, non vere passum.

XIV *De civit. Dei*, cap. VI, col. 409, t. 7, « tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Isa., LIII, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus Matth., XXVI, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Et Ambrosius dicit in II *De fide ad Gratian.*, cap. VII, § 53, col. 594, t. 3: « Ut homo tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino qui crucem prædico. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, delectatio divinæ contemplationis ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundum motivum sive objectum: nam objectum et motivum doloris est læsio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur: objectum autem, et motivum tristitiæ est nocivum, seu malum interius apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem, ut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors ejus fuit; et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia : alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria quæ supra assignata sunt cum communiter de passionibus animæ Christi loqueremur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam : fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Unde dicitur Matth., XXVI, 37, *Cœpit contristari, et mœstus esse.* « Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, » ut Hieronymus ibidem dicit, col. 197, t. 7.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei*, cap. VIII, col. 411, t. 7, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, lætitia, et timore, Stoici tres eupathias id est, bonas passiones, in animo sapientis posuerunt: scilicet pro cupiditate voluntatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis: quia tristitia de malo est quod jam accidit: nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est, quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum, nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia hæc pertinent ad ipsam rationem quæ est principalis in homine ; sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem hujusmodi malorum; non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod non contristabit justum, quidquid ei acciderit; quia scilicet ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum pœnæ: non autem est semper malum culpæ, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, cap. IX, § 3, col. 414, t. 7 : « Cum rectam rationem sequuntur istæ affectiones, et quando, et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos, seu vitiosas passiones, audeat dicere? »

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur : sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et ejus passio fuit, secundum se considerata, involuntaria, et tristitiam causans; licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

CONCLUSIO. — Cum anima Christi potuerit interius aliquid apprehendere ut nocivum ; sicut in

(*a*) Quidam hæretici non agnoverunt in Christo nisi phantasticam tristitiam; Aureolus, Cajetanus, et alii dicunt Christi tristitiam in voluntate, non in solo appetitu sensitivo subjectatam esse.

illo potuit verus esse dolor, ita et tristitiam in eo aliquam potuisse esse, fatendum est.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerit timor.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb., xxviii, 1 : *Justus quasi leo confidens absque terrore erit.* Sed Christus fuit maxime justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Hilarius dicit X *De Trin.*, § 10, col. 350, t. 2 : « Interrogo eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, ut mori timuerit qui omnem ab Apostolis terrorem mortis expellens, ad gloriam eos sit martyrii adhortatus. » Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Præterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum pœnæ, quod passus est, et malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est quod dicitur Marc., xiv, 33 : *Cœpit* Jesus *pavere et tædere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, circ. med., quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quam timorem.

Sic ergo timor potest considerari quantum ad duo : uno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura : et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit; et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xxiii, col. 1090, t. 1 (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod justus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem avertentem hominem a bono [1] quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod Jesus *cœpit tædere et pavere* quasi « secundum propassionem, » ut Hieronymus exponit, ubi supra.

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam; scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia secundum infirmitatem carnis.

Conclusio. — Fuit quidem timor in Christo respectu imminentis futuri mali; non fuit autem timor in illo quoad eventus incertitudinem.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit admiratio.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in I *Metaphys.*, cap. ii, in med., quod admiratio causatur ex hoc quod videt effectum et ignorat causam : et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est. Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea, Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, cap. xv, col. 931, t. 1, quod « admiratio est timor ex magna imaginatione; » et ideo Philosophus dicit in IV *Ethicor.*, cap. iii, ad fin., quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

Sed contra est quod dicitur Matth., viii, 10 : *Audiens Jesus*, scilicet verba Centurionis, *miratus est.*

Respondeo dicendum, quod admiratio

[1] In Parm. : « ab eo. »

(*a*) Billuart dicit Christi timorem fuisse actum appetitus sensitivi; hunc P. Henno etiam in voluntate reponit.

proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam [1], qua cognoscebat res in Verbo, vel qua cognoscebat res per species inditas : potuit tamen aliquid esse ipsi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam ei poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio; si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit : et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in I *Super Gen. contra Manichæos*, cap. VIII, col. 180, t. 3 : « Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat; quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi sunt signa; sed docentis magistri. »

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est.

Conclusio. — Cum Christo secundum divinam et infusam scientiam, nihil novum fuerit, non potuit in illo aliqua admiratio esse, nisi secundum scientiam experimentalem.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit ira.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacobi, I, 20 : *Ira viri justitiam Dei non operatur.* Sed quidquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit : Ipse enim *factus est nobis a Deo justitia*, ut dicitur I Corinth., I, 30. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Præterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV *Ethic.*, cap. V. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Præterea, Gregorius dicit in V *Moral.*, cap. XLV, § 82, col. 726, t. 1, quod « ira per vitium oculum mentis excæcat; ira vero per zelum ipsum turbat. » Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus, nec turbatus. Ergo in Christo nec fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

Sed contra est quod Joan., II, de eo dicitur esse impletum quod in ps. LXVIII, 10, legitur : *Zelus domus tuæ comedit me.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitus repellendi illatam injuriam vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictæ. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit : hujusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis; puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiæ : et hoc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustinus *Super Joan.*, *tract.* X, § 9, col. 1471, t. 3, quod « zelo domus Dei comeditur, qui omnia quæ ibi perversa videt, satagit emendare; et si emendare non potest, tolerat, et gemit. » Et « talis ira fuit in Christo. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit ubi supr., ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum : et tunc proprie dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod *ira viri justitiam Dei non operatur.* Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius : et tunc operatio, quæ est justitiæ, non attribuitur iræ sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod ira quæ

[1] In Parm. : « scientiam divinam qua cognoscebat res in Verbo, neque etiam... humanam qua cognoscebat res per species inditas. »

transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini; non autem ira quæ est moderata, et ad medium reducta per rationem : nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quod in nobis secundum naturalem ordinem potentiæ animæ mutuo se impediunt ; ita scilicet quod cum unius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus iræ, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinæ virtutis unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam, vel dolorem inferioris partis; ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

Conclusio. — Cum in Christo fuerit tristitia et vindictæ appetitus, non contra vel præter rationis ordinem, non fuit in eo ira per vitium, sed per zelum divini honoris.

ARTICULUS X.

Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis : comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

2. Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam ; unde Augustinus dicit in *Epistola* CXVIII *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2, quod « ad inferiorem naturam, quod est corpus, redundat ab anima, non beatitudo quæ fruentis et intelligentis propria est, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. » Sed Christus licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea, sancti, quorum animæ sunt in cœlo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant : et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione licet corpus Christi fuerit mortale; quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Sed contra est quod dicitur Jerem., XIV, 8 : *Quare quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum?*

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quam jam beatitudinem obtinet, secundum illud I Corinth., IX, 24 : *Sic currite ut comprehendatis*; et Philipp., III, 12 : *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo ; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute, et in gloria, et in incorruptione, ut dicitur I Corinth., XV. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animæ; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo ; quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem ; sed secundum diversa nihil hoc prohibet : sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quæ jam novit, et addiscens quantum ad ea quæ nondum novit.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem ; secundario tamen, et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinen corporis bona ; sicut etiam Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VIII, circ. fin., quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus sanctorum

defunctorum[1] et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animæ sanctorum non sunt passibiles sicut fuit anima Christi; secundo, quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

Conclusio. — Christus simul comprehensor fuit, quatenus beatitudinem animæ propriam habebat, et viator, quatenus in beatitudinem tendebat secundum id, quod ei de beatitudine deerat.

QUÆSTIO XVI.

DE CONSEQUENTIBUS UNIONEM, QUANTUM AD EA QUÆ CONVENIUNT CHRISTO SECUNDUM ESSE ET FIERI.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur unionem: et primo, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertio, de his quæ conveniunt Christo quantum [2] ad nos.

Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri; secunda de his quæ conveniunt Christo secundum rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum hæc sit vera : Deus est homo; 2° utrum hæc sit vera : homo est Deus; 3° utrum Christus possit dici homo dominicus; 4° utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et e contrario; 5° utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura, et de humana ea quæ conveniunt Filio Dei; 6° utrum hæc sit vera: Filius Dei factus est homo; 7° utrum hæc sit vera: homo factus est Deus; 8° utrum hæc sit vera : Christus est creatura; 9° utrum hæc sit vera: iste homo, demonstrato Christo, incœpit esse, vel fuit semper; 10° utrum hæc sit vera; Christus secundum quod homo est creatura; 11° utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo est Deus; 12° utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum hæc sit vera : Deus est homo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: Deus est homo. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio: Deus est homo, est in materia remota: quia formæ significatæ per subjectum et prædicatum sunt maxime distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Præterea, magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de alia: non enim dicimus quod Pater est Filius vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit, in *Symb. fid.*, col. 1583, t. 4, quod « sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed hæc est falsa: anima est corpus. Ergo etiam hæc est falsa: Deus est homo.

4. Præterea, sicut in prima parte habitum est, quod prædicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen, homo, non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicaretur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quælibet persona sit homo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Philip., II, 6: *Qui cum in forma Dei esset.... semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo;* et sic ille qui est in forma Dei est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum, quod ista propositio: Deus est homo, ab omnibus christianis conceditur: non tamen ab omnibus secundum eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse : ut sic dicatur

[1] In Parm. deest : « defunctorum. »

[2] In Parm. : « per comparationem ad nos. »

Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur [1] aurum, quia habet similitudinem auri [2]. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est.

Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam; sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii; excellentius tamen Christus præ aliis propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum: et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est. Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse, et verum hominem: sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim quod homo prædicatur de Deo per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse; ut per hoc nihil aliud significetur, quam quod Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quod homo inhabitetur a Deo et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo: quia non est possibile intelligi, quod duorum quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum quamdam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur: puta si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hæ etiam opiniones supra improbatæ sunt.

Unde supponendo secundum veritatem catholicæ fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam: Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in prima parte habitum est. De quolibet autem supposito alicujus naturæ potest vere et proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto; sicut de Socrate et Platone proprie et vere prædicatur homo. Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen Deus, est suppositum naturæ humanæ, vere et proprie hoc nomen homo potest prædicari de hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona Filii Dei (*a*).

Ad primum ergo dicendum quod quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam; sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cum dico: Album est musicum. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali; et prædicatur homo de Deo non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi; non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

[1] Parm. : « homo. »
[2] Parm. : « hominis. »

(*a*) S. Bonaventura dicit quod hæc propositio : « Deus est homo, » est in materia contingenti, quia in illa materia prædicatum et subjectum se velut excedens et excessum habent, et sic est in proposito. Sapit, inquit, aliquid de materia naturali, quia illa beata unio numquam dissolvetur, et a principio natura facta est humana. — Si dicatur : secundum naturas in se est in materia remota; secundum in eo voluntariam et maximam Dei dignationem factam, est in materia contingenti; secundum unitatem numquam dissolvendam et a principio factam, est quasi in materia naturali.

Guillermus vult quod ista propositio sic habeat veritatem ut nullum genus prædicationis ab Aristotele tactum obtineat.

Ad secundum dicendum, quod tres personæ divinæ conveniunt in natura; distinguuntur tamen in supposito: et ideo non prædicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de invicem non prædicantur, secundum quod significantur ut in abstracto, non enim natura divina est humana: sed quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quod anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas: in concreto vero dicuntur animatum et carneum, sive corporeum, sicut et ex alia parte Deus et homo. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen homo prædicatur de Deo ratione unionis in persona: quæ quidem unio relationem importat; et ideo non sequitur regulam eorum nominum quæ absolute prædicantur de Deo ab æterno.

Conclusio. — Cum persona Filii Dei, quæ hoc nomine, Deus, recte significatur, sit suppositum naturæ humanæ, quam hæc vox, homo, in concreto significat, perspicuum est hanc propositionem. Deus est homo, veram esse, et propriam, non solum propter terminorum, verum etiam propter prædicationis veritatem.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit vera : homo est Deus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: Homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile : unde Sap., XIII et XIV, reprehenduntur idololatræ de hoc quod hoc nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens quod hoc nomen Deus prædicetur de homine.

2. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera: Deus est Pater, vel Deus est Trinitas. Si ergo hæc sit vera : homo est Deus, videtur quod hæc etiam sit vera : homo est Pater, vel homo est Trinitas; quas quidem patet esse falsas; ergo et primam.

3. Præterea, in Ps. LXXX, 10, dicitur; *Non erit in te Deus recens.* Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa: homo est Deus.

Sed contra est quod dicitur Rom., IX, 5: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera : homo est Deus.

Respondeo dicendum, quod supposita veritate utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, et unione in persona, et hypostasi, et hæc est vera et propria: homo est Deus, sicut et ista: Deus est homo. Hoc enim nomen, homo, potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ; et ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem, quod de persona Filii Dei vere et proprie prædicatur hoc nomen Deus, ut in prima parte habitum est. Unde relinquitur quod hæc sit vera et propria: homo est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus et lignis, secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Pater, prædicatur de hoc nomine Deus, secundum quod hoc nomen Deus supponit pro persona Patris. Sic autem non prædicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris; et per consequens non oportet quod hoc nomen Pater prædicetur de hoc nomine homo, de quo prædicatur hoc nomen Deus, inquantum ly homo supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen Deus non prædicatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem; sequeretur autem, si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

Conclusio. — Supposita veritate utriusque naturæ, et unione in persona, et hypostasi; sicuti

hæc est vera, Deus est homo; ita et ista, homo est Deus.

ARTICULUS III.

Utrum Christus possit dici homo dominicus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII QQ., quæst. XXXVI, col. 26, t. 6 : « Monendum est[1] ut illa bona expectentur quæ fuerunt in illo homine dominico; » loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ; ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damascenum in III lib. *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1, ubi dicit quod « humanatio eam, quæ ad hominem, copulationem demonstrat. » Ergo pari ratione potest dici denominative quod homo ille sit dominicus.

3. Præterea, sicut dominicus denominative dicitur a domino, ita divinus denominative dicitur a Deo. Sed Dionysius, cap. IV *Cæl. hierarch.*[2], § 4, col. 182, t. 1, Christum nominat divinissimum Jesum. Ergo pari ratione potest dici quod Christus sit homo dominicus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. XIX, § 8, col. 616, t. 1 : « Non video utrum recte dicatur homo dominicus Jesus Christus, cum sit utique Dominus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur Deus et Dominus essentialiter; et ideo non debet prædicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde cum dominicus dicatur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur, Homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, inquantum assumitur ad participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter dea, sed deificata, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum in III lib. *Orth. fid.*, cap. XI et XVII, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa et similia recitat in I *Retr.*, ubi sup; unde post verba præmissa in lib. *Retract.*, subdit : « Ubicumque hoc dixi, » scilicet quod Christus Jesus sit homo dominicus, « dixisse me nollem : postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnulla possit ratione defendi : » quia scilicet posset aliquis dicere, quod dicitur homo dominicus ratione humanæ naturæ quam significat hoc nomen homo, non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanæ et divinæ naturæ, primo quidem fuit divinæ naturæ, scilicet ab æterno; postea autem ex tempore per Incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatum; non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso, quod suppositum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam : unde non potest dici homo deificatus vel dominicus.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen divinum consuevit prædicari etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen Deus : dicimus enim quod divina essentia est Deus ratione identitatis, et quod essentia est Dei, sive divina, propter diversum modum significandi; et Verbum divinum, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his de quibus Dominus prædicatur : non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est dominus, sit dominicus; sed illud, quod qualitercumque est Domini, dominicum dicitur; sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus qui est Dominus, non potest dici dominicus (*a*); sed potest

[1] Plenius in textu D. Augustini.

[2] Parm. : « *Eccle. hier.* »

(*a*) Apollinaristæ Christum appellarunt Dominicum hominem, qua expressione usus est etiam Augustinus.

caro ejus dici caro dominica et passio ejus potest dici passio dominica.

Conclusio. — Cum de persona filii Dei prædicetur Deus et Dominus essentialiter; dominicus vero denominative a Domino dicatur : non proprie et vere ille homo, scilicet Christus, est homo dominicus, sed Dominus dicendus.

ARTICULUS IV.

Utrum ea quæ conveniunt Filio hominis possint prædicari de Filio Dei, et e converso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ sunt humanæ naturæ non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem prædicari. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his quæ sunt propria Dei. Deus enim est increatus, immutabilis et æternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ non possunt dici de Deo.

2. Præterea, attribuere Deo ea quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, defectum quemdam continent, sicut pati, mori, et alia hujusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de Deo.

3. Præterea, assumi convenit humanæ naturæ; non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. IV, col. 999, t. 1, quod « Deus suscepit ea quæ sunt carnis idiomata, » id est, proprietates, « dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriæ crucifixus est. »

Respondeo dicendum, quod de hac[1] quæstione, diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quæ dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit : « Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. » Si qua vero nomina sunt quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt utriusque naturæ, sicut hoc nomen Christus vel Dominus. Unde concedebant Christum esse natum de Virgine et fuisse ab æterno; non tamen dicebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici vero posuerunt hujusmodi quæ dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam, sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dicit in *Epist.* XVII *ad Nestor.*, col. 119, t. 10 : Si « quis[2] duabus personis sive substantiis, id est, hypostasibus, eas quæ in evangelicis et apostolicis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea quæ de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas vero soli Verbo deputaverit, anathema sit. »

Et hujus ratio est, quiacum sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinæ et humanæ naturæ. Et ideo de homine possunt dici ea quæ sunt divinæ naturæ[3]; et de Deo possunt dici ea quæ sunt humanæ naturæ[4].

Sciendum tamen, quod in propositione in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo prædicatur prædicatum, sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen quantum ad[5] id secundum quod utrumque prædicatur : nam ea quæ sunt divinæ naturæ prædicantur de Christo secundum divinam naturam : ea autem quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. XI, col. 836, t. 8 : « Distinguamus quid in Scripturis sonet secundum formam Dei, in qua æqualis est Patri, et quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est Patre; » et infra, cap. XIII, col. 840 : « Quid propter quid et quid secundum quid dicatur, prudens, et diligens, et pius lector intelliget. »

[1] Parm. : « circa hanc. »
[2] Utitur D. Thomas veteri versione, paululum a nova differenti, ut videre est apud Migne, loco cit., anathem. IV.
[3] Parm. addit : « tanquam de hypostasi divinæ naturæ. »
[4] Parm. addit : « tanquam de hypostasi humanæ naturæ. »
[5] Parm. : « secundum id. »

Ad primum ergo dicendum, quod opposita prædicari de eodem secundum idem est impossibile; sed secundum diversa nihil prohibet : et hoc modo opposita prædicantur de Christo non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quod si ea quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam *sermone* [1] Ephesini concilii, § 2, col. 1371, t. 77 *Patrolog. Græc.*, dicitur : « Nihil putat Deus injuriam quod est occasio salutis hominibus. Nihil enim abjectorum, quæ elegit propter nos, injuriam facit illi naturæ quæ non potest esse subjecta injuriis; propria vero facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo quæ abjecta et vilia sunt, divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur; quomodo dicis ea quæ causa nostræ salutis sunt, injuriæ occasionem Deo fuisse? »

Ad tertium dicendum, quod assumi convenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius, et ideo non convenit Deo.

Conclusio. — Cum una, eadem que hypostasis, utriusque naturæ nomine supponatur, perspicuum est ea, quæ sunt divinæ naturæ, de homine dici posse tamquam de hypostasi divinæ naturæ; et quæ humanæ naturæ sunt, de Deo tamquam humanæ naturæ hypostasi.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ conveniunt Filio homini possint prædicari de divina natura, et de humana ea quæ conveniunt Filio Dei.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura divina. Ea enim quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Filio Dei et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de divina natura.

2. Præterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed sicut dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1007, t. 1, « dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum. » Ergo videtur quod pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.

3. Præterea, ea quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo, sicut cognoscere futura et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de divina natura.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. IV, col. 998, t. 1 : « Deitatem[2] quidem dicentes non nominamus de ea quæ humanitatis idiomata sunt, » id est, proprietates : « non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem. » Deitas autem est divina natura. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de divina natura.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt proprie[3] unius, non possunt vere de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturæ. Et ideo ea quæ sunt unius naturæ non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur.

Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturæ : et ideo indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis : sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen Christus, in quo intelligitur et Divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen Deus, vel Filius Dei; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen homo, vel Jesus. Unde Leo Papa dicit in *Epistola* CXXIV *ad Palæstinos*, c. VII, col. 1066, t. 1 : « Non interest ex qua Christus substantia nominetur; cum inseparabiliter manente unitate personæ, idem sit et totus hominis filius propter

[1] Auctor ejus homiliæ habetur Theodotus, Ancyræ in Galatia episcopus, qui circa ann. 435 floruit, et cum S. Cyrillo nestorianam hæresim strenue aggressus est. Homilia quam adducit D. Thomas, in Ephesina synodo lecta fuit die natali Domini.

[2] « Divinitatem itaque nominantes, ea quæ humanitati propria sunt, ipsi minime assignamus. Non enim passibilem aut creatam deitatem dicimus. » Migne.

[3] Parm. : « propria. »

carnem, et totus Dei Filius propter unam cum Patre Deitatem (a). »

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura : et ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideo quædam dicuntur de Filio Dei quæ non dicuntur de divina natura : sicut dicimus quod Filius Dei est genitus : non tamen dicimus quod natura divina sit genita; ut in prima parte habitum est. Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus quod Filius Dei passus est; non autem dicimus quod divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum, quod Incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in persona; ratione cujus unionis et divina natura dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt divinæ naturæ dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam : unde ea quæ participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit [1] ab humana natura : et ideo ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

Conclusio. — Cum non eadem sit natura divina et humana, perspicuum est ea, quæ humanæ naturæ sunt, non posse de divina natura in abstracto prædicari.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc sit vera: Deus factus est homo.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa : Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa : Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa : Deus factus est homo.

2. Præterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundum illud Malach., III, 6 : *Ego Dominus et non mutor.* Ergo videtur quod hæc sit falsa : Deus factus est homo.

3. Præterea, homo secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed hæc est falsa : Deus factus est persona Filii Dei. Ergo hæc est falsa : Deus factus est homo.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 13 : *Verbum caro factum est*; et sicut Athanasius dicit in *Epist. ad Epictetum*, § 8, col. 1062, t.2, « quod dixit : Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur quod Deus homo factus est. »

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem vere prædicatur de Deo, sicut dictum est, ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera : Deus factus est homo; diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et hæc : Deus est homo, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod humana natura incœpit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari : et hoc convenit [2] omnibus quæ absolute dicuntur : non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest acci-

[1] Parm. : « accipit. »
[2] Parm. : « contingit. »

(a) Eutyches, Dioscorus, et Acephali dixerunt Christi naturam divinam esse passam et crucifixam. Apollinaris dixit divinitatem in Christo cum humanitate mortuam fuisse et resurrexisse. Augustinus de Roma dixit humanam naturam in Christo vere esse Christum, et eamdem esse personam Christi, et in Christo naturam humanam esse personam Verbi, et humanam naturam assumptam a Verbo in unione personali esse veraciter Deum naturalem et proprium.

dere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus : *Domine, refugium factus es nobis*, psal. LXXXIX, 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam. Et ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humana natura : et ideo quamvis hæc sit falsa : Deus factus est persona Filii Dei ; est tamen hæc vera : Deus factus est homo, ex eo quod est unitus humanæ naturæ.

Conclusio. — Cum non ab æterno, sed in tempore esse hominem, de Deo prædicetur, propositionem hanc, Deus factus est homo, veram esse fatendum est.

ARTICULUS VII.

Utrum hæc sit vera : homo factus est Deus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit vera : homo factus est Deus. Dicitur enim Rom., I, 2 : *Quod antepromiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. XIII, col. 840, t. 8 : « Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Sed ratione illius susceptionis hæc est vera : Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera : Homo factus est Deus.

3. Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit in *Epist.* I *ad Cledonium*, seu *orat.* LI, inter princ. et med. : « Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit. » Sed Deus ea ratione dicitur humanatus qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus qua est factus Deus : et ita hæc est vera : homo factus est Deus.

4. Præterea, cum dicitur : Deus factus est homo, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen homo. Sed illud videtur esse subjectum factionis cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera : homo factus est Deus, quam ista : Deus factus est homo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 987, t. 1 : « Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. » Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo hæc est falsa : homo factus est Deus.

Respondeo dicendum, quod ista propositio : homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo ita quod hoc participium, factus, determinet absolute vel subjectum vel prædicatum : et in hoc sensu est falsa ; quia neque homo ille de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur : et sub eodem sensu hæc est falsa : Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus : homo factus est Deus ; id est, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et Homo factus est Deus, et Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum : nisi forte intelligatur, secundum quod ly homo non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus ; tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur secundum quod hoc participium, factus, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, et hypostasis, et suppositum Dei, et hominis, ut supra ostensum est, ista propositio est falsa : quia cum dicitur : homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incœpit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vere esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum prædicaretur de homine, et e converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis,

ut Nestoriani dixerunt; tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Apostoli, hoc relativum, qui, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati; quasi aliquis existens ex *semine David secundum carnem*, sit factus Filius Dei; in quo sensu objectio procedebat : sed debet intelligi ex parte subjecti; ut sit sensus quod « Filius Dei factus est, scilicet homo, ad honorem Patris, » ut Glossa *interl.*, exponit, « existens ex semine David secundum carnem; » ac si diceret : « Filius Dei factus est habens carnem ex semine David ad honorem Dei. »

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione Incarnationis factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo : in quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito; positus vero in prædicato tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideo cum dicitur : Homo factus est Deus; ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus : et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur : Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo proprie loquendo, hæc est vera : Deus factus est homo; sed hæc est falsa; homo factus est Deus; sicut si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate hæc est vera : Hic homo hodie factus est albus : hæc tamen est falsa : Hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subjectum factionis, puta si dicatur quod natura humana facta est Filii Dei.

Conclusio. — Cum in hac propositione proprie accepta, homo factus est Deus, vox homo, personalem habeat suppositionem, persona autem Filii Dei semper Deus fuerit, eam esse falsam perspicuum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc sit vera : Christus est creatura.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit vera : Christus est creatura. Dicit enim Leo papa : « Nova et inaudita conventio : Deus qui est, et erat, fit creatura. » Sed illud potest prædicari de Christo quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera : Christus est creatura.

2. Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est. Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut et proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo; scilicet quod sit creatura, et quod sit increatus et creator.

3. Præterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. I *De fide ad Gratian.*, cap. xvi, § 105, col. 575, t. 3 : « Numquid dicto factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus? » quasi dicat, non. Unde subdit : « Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ. » Ergo hæc non est concedenda : Christus est creatura.

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit [1] in cap. v ad Gal., col. 417, t. 7, « ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis; » unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam et minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor Patre; sed cum de-

[1] Implicite.

terminatione, scilicet secundum humanam naturam.

Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinæ personæ conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ; sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum: sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione : non enim dicimus quod Æthiops est albus, secundum dentes; dicimus autem absque determinatione quod est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti doctores causa brevitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum: est tamen in eorum dictis subintelligenda [1].

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt æqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. IV, col. 998, t. 1, quod « Christus qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis. » Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione : unde ipse postea alibi , lib. IV *Orth. fid.*, cap. V, col. 1110, t. 1, subdit : « Ipsa una hypostasis, » scilicet Christi, « et increata est deitate, et creata est humanitate ; » sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione : Christus est incorporeus, vel impassibilis, ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse : sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis,

Ad tertium dicendum, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideo non est similis ratio utrobique.

Conclusio. — Ne hæreticorum errori favere videamur, non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

ARTICULUS IX.

Utrum hæc sit vera, iste homo demonstrato Christo, incœpit esse.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse. Dicit enim Augustinus *Super Joan.*, *tract.* CV, § 7, col. 1907, t. 3 : « Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Jesus Christus. » Sed illud quod non semper fuit, incœpit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incœpit esse.

2. Præterea, Christus incœpit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incœpit esse simpliciter.

3. Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incœpit esse.

Sed contra est quod dicitur Hebr., ult., 8 : *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in sæcula.*

Respondeo dicendum, quod non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum, et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, iste homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse; unde hæc est falsa : hic homo incœpit esse. Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen homo : quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est. Secundo, quia etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii ; quia sicut personæ Filii Dei attribuit

[1] Parm. addit : « determinatio, inquantum homo. »

(*a*) Contra Ebionem, Cerinthum, Carpocratem, Arium, Nestorium et alios dicentes Christum non esse natura Deum; item contra Agarenos dicentes Christum esse solummodo excelsam quamdam creaturam omnes alias creaturas superantem; item contra Asterium dicentem Christum esse Dei virtutem, creaturam tamen et merum hominem.

quod esset creatura, et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse incœperit, dicens quod erat quando non erat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus quod homo Jesus Christus non fuit, antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo « incipit », non sequitur argumentum ab inferiori ad superius. Non enim sequitur : hoc incipit esse album, ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo, quia incipere importat nunc esse et non prius. Non autem sequitur : hoc non erat prius album ; ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur : Christus incœpit esse homo ; ergo incœpit esse.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incœpit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incœpit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam ; ideo hæc est falsa : Homo Christus esse incœpit ; sed hæc est vera : Christus incœpit esse homo.

Conclusio. — Cum his vocibus, hic homo, demonstrato Christo, suppositum æternum designetur, hæc propositio, hic homo, demonstrato Christo, incœpit esse, simpliciter falsa est.

ARTICULUS X.

Utrum hæc sit vera : Christus secundum quod homo, est creatura.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa : Christus secundum quod homo, est creatura vel incœpit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa : Christus secundum quod homo, est humana natura. Ergo hæc etiam est falsa : Christus secundum quod homo, est creatura.

2. Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis ; sicut si dicam : corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute, sicut dictum est, concedenda : homo Christus est creatura. Ergo neque hæc : Christus secundum quod homo, est creatura.

3. Præterea, quidquid prædicatur de quocumque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se et simpliciter : idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 23. Sed hæc est falsa : Christus est per se, et simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa : Christus, secundum quod homo, est creatura.

Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed hæc est falsa : Christus, secundum quod homo, est creator. Ergo hæc est vera : Christus secundum quod homo est creatura.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur : Christus secundum quod homo, hoc nomen, homo, potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa : Christus, secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera : quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit ei esse creaturam, ut supra dictum est.

Sciendum tamen, quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito ; resumitur enim in vi prædicati quod tenetur formaliter : idem enim est dictu : Christus secundum quod homo, ac si diceretur : Christus secundum quod est homo. Et ideo hæc est magis concedenda quam neganda : Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda ; puta si diceretur : Christus, secundum quod hic homo, est creatura (*b*).

(*a*) Contra Beryllum dicentem Christum quoad divinitatem non extitisse ante Mariam ; item contra Cosmianos dicentes Christum, et Deum et mediatorem, et Dei Imaginem non fuisse ante sæcula. — « Vera est in rigore sermonis hæc propositio : Christus incœpit esse. » Ita Scotus et Scotistæ communiter contra Thomistas.

(*b*) In rigore loquendo probabilius est quod hæc propositio : « Christus est creatura » sit vera. Ita S. Bonaventura, Varro Scoti præceptor, Vasquez, de Orbellis, Valentia, Hurtado, Delgadillo, et alii. Quoad Scotum, opinio ipsius problematica est, ut tenent Cavellus ejus scholiastes, Tartaretus, Castillo, Felix, Delgadillo, Frassen, et alii.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis : dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly homo secundum quod ponitur in subjecto, magis respicit suppositum ; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositnm vero increatum ; ideo licet non concedatur ista simpliciter, homo Christus est creatura ; conceditur tamen ista, Christus secundum quod homo, est creatura.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam ; et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur si secundum quod homo est creatura, quod sit simpliciter creatura.

Conclusio. — Hæc propositio, Christus secundum quod homo, est creatura, simpliciter concedenda est, quia reduplicatio ad naturam pertinet : hæc vero, Christus secundum quod hic homo, est creatura, quia reduplicatio per id quod additur, ad suppositum trahitur, magis neganda quam concedenda est.

ARTICULUS XI.

Utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Præterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isa., XLIII, 25 : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth., IX, 6 : *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus ; quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed contra, illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod iste terminus, homo, in reduplicatione positus potest dupliciter accipi. Uno modo quantum ad naturam : et sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus ; quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi : et sic cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum ; verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus.

Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est, ideo magis est ista neganda : Christus secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid et esse illud : nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subjecti ; esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum ; sed primum convenit ei secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera : Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis ; non tamen ista : Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad secundum dicendum, quod Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ ; in qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem ; in

(*a*) Contra Eutychen dicentem quod in Incarnationis momento caro in divinitatem conversa est ; item contra Metamorphistas dicentes quod corpus Christi, cum ascendit in cœlum, plane factum est Deus, et quod ipsum corpus esse Deum omnino proprie affirmare oportet.

humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus *Super Matth.*, *hom.* xxx, hoc exponens dicit : « Signanter dixit : In terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanæ naturæ potestatem Divinitatis univit indivisibili unione : quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit. »

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur iste homo, pronomen demonstrativum hoc nomen, homo, trahit ad suppositum; et ideo magis est hæc vera : Christus, secundum quod iste homo, est Deus, quam ista : Christus secundum quod homo, est Deus.

Conclusio. — Tametsi hæc, Christus secundum quod homo, est Deus, concedi possit ut vera, dummodo homo teneatur pro supposito, non autem pro natura; magis tamen neganda est, quam concedenda, cum reduplicatio ad naturam potius quam ad personam referenda sit.

ARTICULUS XII.

Utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo : est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp., ii, 7 : *In similitudinem hominum factus.* Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Præterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ : non autem substantia universalis; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam « rationalis naturæ individua substantia » ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, c. iii, col. 1343, t. 2. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ : et suppositum, et hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis, et suppositum, et res humanæ naturæ est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duæ personæ, una temporalis et alia æterna; quod est erroneum, ut supra dictum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, iste terminus, homo, in reduplicatione positus potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur : Christus secundum quod homo, est persona; si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona ; quia suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter : uno modo, ut intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona ; et hoc etiam modo verum est : omne enim quod subsistit in humana natura est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur causata ex principiis humanæ naturæ : et sic Christus, secundum quod homo, non est persona; quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo quod persona subsistens in humana natura ejus non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna : et ideo uno modo est persona, secundum quod homo, alio modo non, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod « substantia individua, » quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis : alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua : quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona : et eadem ratione nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quod sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali; ita hypos-

(*a*) Contra Felicem dicentem in Christo duas inesse hypostases; item contra Nestorium dicentem Christum duas habuisse personas.

tasis, suppositum et res naturæ in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista : Christus, secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

Conclusio. — Hæc propositio, Christus secundum quod homo, est hypostasis vel persona, vera est, si vox, homo, in reduplicatione accipiatur ratione suppositi vel naturæ, cui competit esse in aliqua persona ; non quidem humana, sed divina.

QUÆSTIO XVII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD ESSE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est ; sicut supra determinatum est, quod in Christo non est una tantum scientia, et infra determinabitur, quod in Christo non est una tantum nativitas.

Considerandum est ergo primo de unitate Christi quantum ad esse ; secundo, quantum ad velle ; tertio quantum ad operari.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Christus sit unum vel duo ; 2° utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit unum, vel duo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus in I *De Trinit.*, cap. VII, col. 829, t. 8 : « Quia forma Dei accepit formam servi ; utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. » Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea, ubicumque est aliud, et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud ; dicit enim Augustinus in *Ench.*, cap. XXXV, col. 250, t. 6 : « Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus ; sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. » Ergo Christus est duo.

3. Præterea, Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quam homo ; et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura ; ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ, in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater et Filius sunt unum, secundum illud Joan., x, 30 : *Ego et Pater unum sumus.* Ergo non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.

6. Præterea, Philosophus dicit in III *Phys.*, text. 18, quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Præterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit in *Prædic.*, cap. « De differ. » Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. *De duab. naturis*, c. IV, col. 1346, t. 2 : « Omne[1] quod est, inquantum est, unum est. » Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt quod est, et quo est, ut in prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duæ naturæ, divina scilicet et humana ; altera earum, scilicet divina, potest de eo prædicari et in abstracto et in concreto ; dicimus enim quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine

[1] « Quod non est unum, nec esse omnino potest : esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est. » Migne.

Christus, et est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito ; dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem Deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, et aliter per hoc nomen Jesus vel Petrus. Nam hoc nomen homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen Deus indistincte importat habentem Deitatem; hoc autem nomen Petrus vel Jesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut et hoc nomen Filius Dei importat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem qualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo.

Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam : quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tamquam suppositum completum ultima completione. Et ideo quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter.

Sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum in masculino [1] : nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum: genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant, Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam, et unum suppositum, ut ex supra dictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ly utrumque teneatur ex parte prædicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque ; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly utrumque ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus propter accipientem Deum ; et utrumque, scilicet Deus et homo, est homo, propter receptum hominem.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : Christus est aliud et aliud, locutio est exponenda ut sit sensus : habens aliam et aliam naturam. Et hoc modo exponit Augustinus [2] in lib. *Contra Felicianum*, cap. XI, col. 1166, t. 8, ubi cum dixisset : « In mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius, » subdit : « Aliud, inquam, pro discretione substantiæ, non aliud pro unitate personæ. » Unde Gregorius Nazianzenus, in *Epist.* I, *ad Cledonium* inter princ. et med., dicit : « Si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus Salvator est : si quidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore, ei quod sub tempore : non autem alius et alius : absit : hæc enim ambo unum. »

Ad tertium dicendum, quod hæc est falsa : Christus est tantum homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta : Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequitur quod sit aliquid aliud quam homo ; quia ly aliud, cum sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem : ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur : Christus est aliquid quod est Pater, ly aliquid tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre et Filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid quod non est Pater, ly aliquid tenetur non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum

[1] Parm. : « masculine. »
[2] « Cod. « Augustinus. » Jam autem dictum est auctorem hujus operis esse Vigilium Tapsensem.

(*a*) Contra Elcœseos dicentes Christum non unum sed plures fuisse.

distinctum, sed secundum suppositum indistinctum ; prout scilicet substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo, quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio divinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis : et ideo simpliciter potest dici quod tres personæ sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo : et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo duo prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen Christus. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod alterum importat diversitatem accidentis. Et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiæ; substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 15. Et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum snppositum : sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

Conclusio. — Cum in Christo sit unum suppositum et una persona, Christus et unus esse recte dicitur, et unum ; non autem duo.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit tantum unum esse.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1034, t. 1, quod ea quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam; esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Præterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Præterea, in Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

4. Præterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma ejus. Sed non dat ei esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum, et sic in Christo non est tantum unum esse.

Sed contra, unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum; quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

Respondeo dicendum, quod quia in Christo sunt duæ naturæ, et una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo sint duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim : ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid : sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona : aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.

Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse; unum quidem, secundum quod est Deus; aliud autem, secundum quod

est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, et aliud, secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis : et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate : et si contingeret quod post constitutionem personæ Socratis advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato; ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad hujusmodi; quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse præter esse naturale; et ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, et aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam, informando corpus.

Conclusio. — Cum humana natura adjuncta sit Filio Dei in persona, et non accidentaliter, unum tantum in Christo esse personale ponendum est.

QUÆSTIO XVIII *(b)*.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD VOLUNTATEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum in Christo sit alia voluntas divina et alia humana; 2° utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis et alia rationis; 3° utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates; 4° utrum in Christo fuerit liberum arbitrium; 5° utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito; 6° utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

(a) Contra Scotistas, Suares, et alios negantes in Christo unicam esse Verbi existentiam.

(b) Unicam in Christo voluntatem esse docuerunt Monophystæ, Eutyches, Apollinaris, Nestorius qui solam voluntatem humanam in eo ponebat, et Monothelitæ. Vasquez inter Monothelitas præcipuos Typum quemdam designat; porro typus ille realiter nil aliud est quam edictum quoddam a Constante Imperatore editum. Idem Vasquez, aliunde eruditissimus, sed de Monothelitarum rebus non plene edoctus, ut patet, D. Thomam et Scholasticos Monothelitarum errorem male intellexisse contendit. Juxta Vasquez, qui in hoc puncto deserendus est, Monothelitæ duas voluntates in Christo esse concedebant, sed solam divinam operari prædicabant. — Nil dicimus de Honorio papa, nec de interpolatione actuum sextæ generalis synodi : hæc etenim nimis intricata sunt; fatemur tamen nos ut vera et omnino authentica habere acta synodi sextæ generalis, quia probationes omnes quas magno conatu afferunt qui ea spuria esse asserunt, nobis omnino deficientes esse videntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sint duæ voluntates.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sint duæ voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina : quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo sicut instrumentum Divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate sed divina.

3. Præterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere : quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Præterea, Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xiv, col. 1035, t. 1, quod « aliqualiter velle [1] non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ, » scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas; quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc., xxii, 42 : *Pater, si vis, transfer calicem istum a me: verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat* : quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem, II *De fide*, cap. vii, § 53, col. 594, t. 3, dicit : « Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. » Et *Super* xxii *Luc.*, v. 42, col. 1911, t. 2, dicit : « Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad Divinitatem : voluntas enim hominis est temporalis, voluntas Divinitatis æterna. »

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem. Sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde cum voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 42, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana; et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas; quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a Divinitate, ut patet ex *Epistola synodica* Agathonis papæ, in conc. Const. III, act. iv.

Et ideo in sexta synodo apud Constantinopolim celebrata, act. xviii, determinatum est, oportere dici quod in Christo sint duæ voluntates : ubi sic legitur : « Juxta quod olim Prophetæ de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum, duas naturales voluntates in eo et duas naturales operationes prædicamus. » Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est. Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina, et alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ : non tamen sequitur quod in Christo non fuerit

[1] « Certo modo velle non naturæ est, sed nostri consilii et sententiæ. » Mich. Lequien apud Migne.

motus voluntatis proprius naturæ humanæ : quia etiam aliorum sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *qui operatur* in eis *velle* et *perficere*, ut dicitur Philipp., II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud ps. XXXIX, 9 : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*. Unde Augustinus dicit *Contra Maximinum*, lib. III, cap. XX, col. 789, t. 8 : « Ubi dixit Filius Patri, Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis et dicis : Ostendit vere voluntatem suam subjectam suo genitori : quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subjectam? »

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente; diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem : instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. II et IV, et VIII *Ethic.*, cap. II. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate; sed motus vel actus hujus potentiæ, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis : quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo præter voluntatem divinam oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cujus est modus. Unde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsius etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

Conclusio. — Cum Filius Dei humanam naturam perfectam assumpserit, et per hoc nihil divinæ ejus naturæ ademptum fuerit, duas in ipso voluntates fuisse necessarium est, divinam scilicet et humanam.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus, in III *De anima*, text. 42, quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundum Augustinum, XII *De Trinit.*, cap XIII, col. 1008, t. 8, sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo : habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit lib. I *De peccator. meritis et remiss.*, cap. XXXII, *Super* illud *Joan.*, III, *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*, col. 145, t. 10. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est. Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in II *Ad Gratianum imperat.*, *De fide*, cap. VII, § 53, col. 594, t. 3 : « Mea est voluntas, quam suam dicit : quia ut homo suscepit tristitiam meam. » Ex quo datur intelligi quod tristitia pertinet ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod in Christo

sit voluntas sensualitatis præter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut prædictum est, Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpserit cum humana natura etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis : inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur; et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam, quod sensualitas sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum, I *Ethic.*, cap. ult. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est , pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva; sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur; sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, et unum visibile cum colore. Et similiter quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis ; sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

Conclusio. — Cum Dei Filius humanam naturam perfectam assumpserit, perspicuum est præter voluntatem rationis, sensualitatis etiam voluntatem in Christo fuisse, quæ voluntas per participationem appellatur.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus in II *Orth. fid.*, cap. xxii, col. 943, t. 1, quod duplex est hominis voluntas; scilicet naturalis, quæ vocatur thelisis ; et voluntas rationalis, quæ vocatur bulisis. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ; et ideo secundum differentiam sensus et intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.

3. Præterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta quæ est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem; et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno, loc. cit., vocatur thelisis id est, simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura ; et alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ ; quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulisis, id est, consi-

liativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam; quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter, et non participative dicta; si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur thelisis et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur bulisis.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in prima parte dictum est.

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quæ consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

CONCLUSIO. — Si de potentia voluntatis loquamur, unica est in Christo voluntas humana, essentialiter et non participative dicta : si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est ut natura, quæ dicitur thelisis, et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur bulisis.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 1043, t. 1 : « gnomen autem, id est, sententiam vel mentem vel excogitationem, et proairesin, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. » Maxime autem in his quæ sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, circa fin., quod « electio est appetitus præconsiliati. » Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus : Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isa., VII, 15 : *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in Christo fuit duplex actus voluntatis : unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. II, in med., electio a voluntate in hoc quod voluntas per se loquendo, est ipsius finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura; electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est. Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Eph., I : *Eligit nos in ipso*, etc., cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium; non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim quod judicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in III *Ethic.*, cap. II et III, dicitur. Et ideo si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione

(*a*) Calvinus et Lutherus et Jansenius negarunt fuisse in Christo, sicut in aliis hominibus, libertatem indifferentiæ.

præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio sive inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

Conclusio. — Cum in Christo fuerit electio, quæ proprius est liberi arbitrii actus, necesse quoque fuit in illo esse liberum arbitrium.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult. Dicitur enim in ps. XXXIX, 9, ex persona Christi : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Sed ille qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam quod voluntas divina ipsius.

2. Præterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundum illud Eph., III, 19, *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Sed charitatis est facere quod homo idem velit quod Deus; unde et Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IV, dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria nihil aliud volunt quam quod Deus vult, alioquin non essent beati, quia non haberent quidquid vellent; « beatus enim est qui habet quæcumque vult, et nihil male vult, ut Augustinus dicit in lib. XIII *De Trinit.*, cap. V, col. 1020, t. 8. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam voluerit voluntas divina.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Contra Maximinum*, lib. III, cap. XX, col. 789, t. 8 : « In hoc quod Christus ait : Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam Pater, quod nisi humano corde non potuisset, cum infirmitatem nostram in suum non divinum, sed humanum transfiguraret affectum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas : scilicet voluntas sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur : et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra, quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere et pati quæ sunt ei propria : et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere et pati quæ sunt ei propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundum se mala, puta mortem et alia hujusmodi; sed hæc tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus et etiam voluntas absolute considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligeret propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores, et passiones, et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quam Deus; sed secundum voluntatem quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus : quod patet ex hoc ipso quod dicit Marci, XIV, 36 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu* *. Volebat enim secundum rationem voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum quamdam aliam ejus voluntatem.

* *Qu[...] ego... qu[...] tu.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus [1] volebat ut voluntas Patris impleretur, non autem secundum voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per vo-

[1] Parm. : « Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur ; non autem secundum, etc. »

luntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor et viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat ei aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

Conclusio. — Christus secundum voluntatem sensualitatis voluntatemque naturalem aliud velle poterat quam Deus; voluntate autem rationis humanæ semper idem, quod Deus voluit.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem objectorum ; sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum in V *Physic.*, text. 49 et seq. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat : nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam ; unde Athanasius dicit in lib. adversus Apollinarium, qui inscribitur, *De natura humana suscepta*, vers. fin. : « Quando Christus dicit : Pater, si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat ; et iterum : Spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, et divinam ejus promptam ad passionem. » Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Præterea, ad Galat., v, 17, dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo : nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isa., LIII, 7 : *Oblatus est, quia voluit* : secundum autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, Luc., XXII, 43, dicitur quod *factus in agonia prolixius orabat.* Sed agonia videtur importare quamdam impugnationem[1] animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed contra est quod in determinatione sextæ synodi, act. XVIII, dicitur : « Prædicamus duas naturales voluntates non contrarias, juxta quod impii asserunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, sed potius subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati.

Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem ; si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis ; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum ; puta si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis ; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum ; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi

[1] Parm. : « compugnationem. »

forte appetitus sensitivus in tantum prævaleat, quod vel immutet, vel retardet appetitum rationis : sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi.

Sic igitur dicendum est, quod licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam voluntas divina, et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet qua divina voluntas, et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud : motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo refugiebat, aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. XIX, col. 1079, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus : quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc ; et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare quid sit simpliciter melius : quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius quod per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XV, col. 931, t. 1.

Conclusio. — Quoniam divinæ et rationalis voluntatis beneplacito, voluntas sensualitatis et naturalis, secundum ordinem naturæ suæ in Christo movebantur, in eo nullam voluntatum contrarietatem fuisse perspicuum est.

QUÆSTIO XIX.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM CHRISTI QUANTUM AD OPERATIONEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures; 2° utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam ; 3° utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit; 4° utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius in II cap. *De div. nom.*, § 6, col. 643, t. 1 : « Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum supersubstantiale, et operatum, et passum quæcumque humanæ ejus divinæque operationi congruunt ; » ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quæ in Græco dicitur theandidriki, idest, deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea, principalis agentis et ins-

trumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est. Ergo eadem est divinæ et humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea, cum in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi vel persona, necessarium est unum et idem esse illud quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam; nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde secundum Philosophum, lib. I *Metaph.*, circ. princ., actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Præterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo etiam propter eamdem unitatem est in Christo una operatio.

5. Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in II lib. *Ad Gratianum imperatorem, de fide*, cap. VIII, § 70, col. 598, t. 3 : « Quomodo eadem operatio diversæ esset potestatis ? Numquid sic potest minor, quemadmodum major operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est ? »

Respondeo dicendum, quod hæretici supra dicti, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quædam quam operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio ; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus : et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio ; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur, et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio, et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis ; sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ, aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta synodo, Act. X, inducuntur verba Severi hæretici sic dicentis : « Ea quæ agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt : quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana ; veluti corporaliter vadere super terram profecto humanum est : cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet, incarnatum Verbum, hoc et aliud operatus est ; et nequaquam hoc quidem hujus, hoc vero hujus est naturæ : neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas, atque formas juste definimus. »

Sed in hoc decipiebantur ; quia actio ejus quod movetur ab altero, est duplex : una quidem quam habet secundum propriam formam ; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio : sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio ; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alicujus rei secundum suam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem ; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsam ; sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis [1].

Et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti : licet motum participet operationem

[1] Parm. addit : « sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. »

moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo papa in *Epist.* XXVIII *ad Flavian.*, c. IV, col. 767, t. 1 : « Agit utraque forma, » scilicet tam natura divina quam natura [1] humana in Christo, « cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. » Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem, de divina enim hoc dici est impossibile, ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio : vel oporteret dicere quod ex divina virtute et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo, act. XVIII, hæc opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur : « Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, » hoc est divinam operationem et humanam [2] (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius ponit in Christo operationem theandriken, id est, divinam virilem vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam *Epistola ad Cajum*, IV, col. 1071, t. 1, « super hominem operabatur ea quæ sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et a qua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Manifestum est enim quod concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare : sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem *Epistola*, col. 1073, subdit : « Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione. » Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in II cap. *De div. nom.*, § 6, col. 643, t. 1, ubi dicit quod his « quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem, » inquantum scilicet Pater et Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, « et secundum omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus et Dei Verbum. » Sic igitur patet quod alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ, et alia est ejus operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti, inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, inquantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et Divinitas ejus : habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quædam, quamdam propriam operationem præter divinam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam a qua operatio speciem

[1] In Parm. deest : « natura. »
[2] Parm. : « humanam operationem. »

(*a*) De fide est in Concilio Œcumenico sexto definita.

recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei : sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duæ operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quælibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad quartum dicendum, quod esse et operari est personæ a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.

Conclusio. — Non unam, sed duas operationes esse in Christo asserendum est, cum sint in illo duæ naturæ, divina scilicet et humana, quarum utraque propriam formam et virtutem, per quam operatur, habet.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures operationes humanæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum angelis vero in natura intellectiva, sicut et cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quantum est planta : et alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ, et diversi habitus. Ergo et diversæ operationes.

3. Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam, ergo diversis operationibus [1] accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundum humanam naturam.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xv, col. 1051, t. 1, operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio [2].

Respondeo dicendum, quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ a ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quæ non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ : quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi : et ideo sunt aliqualiter rationales et humanæ, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in I *Ethic.*, cap. ult. Operationes vero quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi : unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dictum est autem supra, quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris.

Sic igitur in quocumque homine puro

[1] Parm. : « debent esse accommodata. »

[2] Parm. addit : « humana. »

alia est operatio elementaris corporis, et animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est proprie humana : et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id quod non movetur a ratione; sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas: diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta. Quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, judicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ proprie humana dicitur; præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt proprie humanæ, sicut dictum est. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis ejus erat ut caro ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est proprie humana, sicut dictum est; et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ quam in aliis.

Ad secundum dicendum, quod potentiæ et habitus diversificantur per comparationem ad objecta. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundum aliud[1] tempus, sed solum illam quæ est secundum primum principium activum, ut dictum est[2].

Conclusio. — Cum nullus fuerit in Christo sensitivæ partis motus, qui non esset a ratione ordinatus, ipsæque etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinuerint, perspicuum est multo magis unam esse in Christo operationem, quam in quocumque alio homine.

ARTICULUS III.

Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri. Charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio : unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur ei hereditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit Filius Dei.

3. Præterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in *Epistola* CXVIII *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2 : in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt; unde et pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundum illud Joan., XIV, 21 : *Si quis* * *diligit me, diligetur a* * Qui.
Patre meo, et ego diligam eum; et manifestabo ei me ipsum. Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Philipp., II, 8; *Factus est obediens usque ad mortem ; propter quod et Deus exaltavit illum.* Meruit ergo obediendo suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

Respondeo dicendum, quod habere aliquod bonum per se est nobilius quam

[1] Parm. : « secundum aliud et aliud instrumentum. »

[2] Parm. addit : « unde patet etiam responsio ad tertium; » quod in Codic. deest.

habere illud per aliud. Semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII *Physicor.*, text. 39. Hoc autem dicitur aliquis habere per se ipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus : et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I ad Corinth., IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur : et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent : nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec Divinitatem meruit : quia cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et præmium. Nec tamen per charitatem meruit, inquantum erat charitas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus et Dei Filius per naturam, debetur ei gloria divina, et dominium omnium, sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus est ex divina ordinatione, secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scilicet sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom., VIII, 11 : *Vivificabit mortalia corpora* * nostra *propter inhabitantem Spiritum ejus in* nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

* *Et mort… lia corpor… vestra... vobis.*

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum ejus secundum esse quod habet in notitia aliorum; quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in seipsis : sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra ejus.

CONCLUSIO. — Cum nobilius sit habere aliquid per meritum, quam sine merito, Christum, cui omnis perfectio tribuenda est, gloriam corporis, et alia, quibus eum carere aliquo tempore conveniebat, sibi meruisse fatendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliis mereri potuerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech., XVIII, 4 : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*. Ergo pari ratione anima quæ meretur ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur Joan., I. Sed alii homines habentes gratiam Christi non possunt aliis mereri. Dicitur enim Ezech., XIV, 20, quod si *fuerint* in

(*a*) Christus Incarnationis suæ momento mereri cœpit : ita theologi communiter contra paucos. Meruit usque ad mortem, non autem in instanti mortis, si cum Billuart illud instans ponas vitæ et viæ extrinsecum. Meruit sibi, quamvis contrarium doceat Calvinus, gloriam corporis et alia hujusmodi, non autem gratiam nec gloriam essentialem. An autem hanc gratiam et gloriam de potentia Dei absoluta mereri potuisset? alii affirmant, alii negant in omnibus scholis; alii melius tacent.

civitate *Noe, Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi justitia sua liberabunt animas suas.* Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Præterea, merces quam quis meretur, debetur secundum justitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom., IV. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex justitia ; et quod injuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est quod dicitur Rom., v, 18 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* Sed demeritum Adæ derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra ejus ; sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi ; sed peccatum Adæ, qui constitutus est a Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur : et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quamdam particularem gratiam : et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem ; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem ; quæ fit in baptismo, per quem [1] Christo incorporamur, secundum illud Galat., III, 27 : *Omnes in Christo baptizati estis, Christum induistis* ; et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo : et sic salus hominis est ex gratia.

CONCLUSIO. — Cum in Christo fuerit gratia, non solum ut in quodam singulari homine, sed ut in totius ecclesiæ capite ; non sibi tantum, sed aliis etiam mereri potuit.

QUÆSTIO XX.

DE CONVENIENTIBUS CHRISTO, SECUNDUM QUOD PATRI FUIT SUBJECTUS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem ; quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem, puta quod est ei subjectus, quod ipsum oravit, quod ei in sacerdotio ministravit ; quædam vero dicuntur vel dici possunt secundum habitudinem Patris ad ipsum, puta si Pater eum adoptasset, et quod eum prædestinavit.

Primo igitur considerandum est de subjectione Christi ad Patrem ; de ejus oratione ; tertio, de ipsius sacerdotio ; quarto, de adoptione, an ei conveniat ; quinto, de ejus prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Christus sit subjectus Patri ; 2° utrum sit subjectus sibi ipsi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dicendum sit Christum esse subjectum Patri.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri est creatura, quia, ut dicitur in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. IV, col. 1214, t. 8, op. August., « in Trinitate nihil est serviens neque subjectum. » Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo Patri subjectus.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quod est ejus dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo

[1] In Parm. : « homines... incorporantur. »

(*a*) Christus non meruit angelis gratiam et gloriam essentiales, nec primis parentibus gratiam status innocentiæ.

non potest attribui servitus : dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXI, col. 1086, t. 1 : « Sciendum est quod neque servam ipsam, » scilicet humanam naturam Christi « dicere possumus : servitutis enim et dominationis nomina, non naturæ sunt nomina cognitionisque signa, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis nomina. » Ergo Christus secundum humanam naturam non est subjectus Deo Patri.

3. Præterea, I ad Corinth., XV, 28, dicitur : *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia.* Sed, sicut dicitur Hebr., II, 8, *nunc necdum videmus omnia subjecta ei.* Ergo nondum ipse Christus [1] est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XIV, 28 : *Pater major me est;* et Augustinus dicit in I *De Trinit.*, cap. VII, col. 829, t. 8 : « Non immerito Scriptura utrumque dicit, et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio ; illud enim propter formam Dei ; hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intelligitur. » Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus secundum formam servi est Patri subjectus.

Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis : prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, I cap. *De div. nom.*, col. 590, t. 1. Natura autem creata habet quamdam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundo, humana natura subjicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut et quælibet creatura, subjacet operationi divinæ dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subjicitur quantum ad proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth., XIX, 17 : *Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus.* Ubi Hieronymus dicit, col. 136, t. 7 : « quod qui magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei Filium confessus erat, discit quamvis sanctum hominem, comparatione Dei non esse bonum ; » per quod dedit intelligere quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius, » ut Augustinus dicit in VI *De Trinit.*, cap. VIII, col. 929, t. 8, ex hac ratione Pater dicitur major Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, inquantum omnia quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur : unde Dionysius dicit IV cap. *Cæl. hierarch.*, § 4, col. 182, t. 1, quod Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et hæc est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit ejus ordinationi subjecta, secundum illud Sap., XVI, 24 : *Creatura tibi factori deserviens.* Et secundum hoc etiam Filius Dei, Philipp., II, 10, dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibiipsi, Joan., VIII, 29, dicens : *Quæ placita sunt ei, facio semper.* Et hæc est subjectio obedientiæ Patris [2] usque ad mortem : unde dicitur Philipp., II, 8, quod *factus est obediens* Patri *usque ad mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut supra dictum est; ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur ; quam tamen convenientius est apponere ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione ; in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ : actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum, lib. I *Metaphys.*, cap. I, ante med. Attribuitur tamen actio naturæ sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quælibet hypostasis vel persona sit do-

[1] In Parm. deest : « Christus. »

[2] Parm. : « Patri. »

mina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De Trinit.*, cap. VIII, § 16, col. 830, t. 8 : « Tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, cum justos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem, » ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio ; et tunc totaliter erit Patri subjectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis : licet etiam modo sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth., ult., 20 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.*

Conclusio. — Christus Deo Patri subjectus fuit secundum bonitatem, servitutem, et obedientiam.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit subjectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus, col. 111, t. 10, in *Epistola synodica*, quam scilicet synodus Ephesina, part. I, cap. XXVI, recepit : « Neque ipse Christus sibi servus est, neque dominus : fatuum enim est, vel potius impium, hoc sentire vel dicere. » Et hoc etiam asserit Damascenus in III libro *Orth. fid.*, cap. XXI, col. 1086, t. 1, dicens : « Unum enim ens Christus non potest servus esse suiipsius et dominus. » Sed intantum Christus dicitur servus Patris, inquantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibiipsi.

2. Præterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad seipsum : unde et Hilarius dicit in lib. III *De Trinit.*, § 23, col. 92, t. 2, quod nihil est sibi simile aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus suiipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.

3. Præterea, « sicut anima rationalis et caro unus et homo ; ita Deus et homo unus est Christus, » ut Athanasius dicit in *Symb. fid.*, col. 1583, t. 4. Sed homo non dicitur subjectus sibiipsi, vel servus suiipsius aut major seipso, propter hoc quod corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibiipsi propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De Trinit.*, cap. VII, col. 828, t. 8 : « Veritas ostendit secundum istum modum, » quo scilicet Pater major est Christo secundum humanam naturam, etiam « seipso minorem Filium. »

2. Præterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei, quæ est communis Patri et Filio, Pater est Filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est major seipso secundum humanam naturam.

3. Præterea, Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Joan., XX, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii : alioquin non omnia quæ sunt Patris, essent Filii. Ergo Christus est servus suiipsius et sibi subditus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est esse dominum et servum attribuitur personæ vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus vel servus suiipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi ; hoc potest intelligi dupliciter : uno modo ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personæ ; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis ; quod pertinet ad hæresim Nestorii : unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina, part. III, cap. I, anathemat. 6 : « Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum et hominem, utpote Verbum factum carnem, secundum Scripturas, anathema sit. » Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno ; et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum unam earum in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse et dominari ; secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire ; et per hunc

modum dicit Augustiuus « Filium » esse « seipso minorem. »

Sciendum tamen, quod cum hoc nomen Christus sit nomen personæ, sicut et hoc nomen Filius; illa per se et absolute possunt dici de Christo, quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna; et maxime hujusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quæ conveniunt ei secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione: ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum, et præsidentem; quod autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse Dominum suipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suiipsius secundum aliud et aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus in V *Ethic.*, cap. ult., quod est hominis ad seipsum justitia, in quantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

Conclusio. — Christus non est sibi subjectus, si dominium et subjectio ad divinam referatur personam; est autem sibi subjectus secundum humanam naturam.

QUÆSTIO XXI.

DE ORATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oratione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum Christo conveniat orare; 2° utrum conveniat ei secundum suam sensualitatem; 3° utrum conveniat ei orare pro seipso, an tantum pro aliis; 4° utrum omnis ejus oratio sit exaudita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo competat orare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. XXIV, col. 1090, t. 1, « oratio est petitio decentium a Deo. » Sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quod sol oriatur cras: neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea, Damascenus dicit ibid., quod « oratio est ascensus intellectus in Deum. » Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est quod dicitur Luc., VI, 12: *Factum est in illis diebus exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte, oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret ei orare; quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundum illud

psal. CXXXIV, 6: *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit.* Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana, et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea [1] quæ vult, nisi per virtutem divinam; inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nihilominus ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem: primo quidem ut ostenderet se esse a Patre, unde ipse dicit Joan., XI, 42: *Propter populum, qui circumstat, dixi*, scilicet verba orationis, *ut credant, quia tu me misisti.* Unde Hilarius, in X *De Trinit.*, § 71, col. 398, t. 2, dicit: « Non prece eguit, pro nobis oravit, ne filius ignoraretur. » Secundo ut nobis exemplum orandi daret: unde Ambrosius dicit *Super Luc.*, cap. VI, v. 12, col. 1732, t. 2: « Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit; potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. » Unde et Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* CIV, § 2, col. 1902, t. 3: « Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem. »

Ad secundum dicendum, quod inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem; et hujusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut habetur in III *De anima*, text. 28, dupliciter dicitur: uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti; et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit in III lib., ubi supr., « intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum contemplationem beatam. » Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus: et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

Conclusio. — Cum voluntas humana non sit per seipsam efficax, sed divinæ virtutis ope egens, convenit Christo secundum quod homo, orare, et Deum deprecari, ut suam voluntatem impleat.

ARTICULUS II.

Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in psal. LXXXIII, 3, ex persona Christi: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum [2] exultando, et pari ratione [3] orando.

2. Præterea, ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas, cum dixit: *Transeat a me calix iste*, sicut dicitur Matth., XXVI, 39. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea, magis est uniri Deo in persona, quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est quod dicitur Philipp., II, quod Filius Dei secundum naturam quam assumpsit, *in similitudinem hominum factus est.* Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit: quia ejus sensualitas ejusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare,

[1] In Parm. deest: « ea. »
[2] In Parm. deest: « vivum. »
[3] Parm.: « modo. »

duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere: et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quamdam ordinationem: prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum: et hoc est solius rationis.

Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est.

Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem: quia scilicet ejus oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius: et secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem: inquantum scilicet oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum, tamquam sensualitatis advocata; et hoc ut nos de tribus instrueret: primo quidem ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundo, ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subjicere. Unde Augustinus *In psal.* XXXII, *enarr.* II, § 2, col. 278, t. 4, dicit: « Christus hominem gerens, ostendit hominis privatam quamdam voluntatem, cum dicit: *Transeat a me calix iste;* hæc enim humana voluntas, erat proprium aliquid, et tamquam privatum volens. Sed quia recto corde vult esse hominem et ad Deum dirigi, subdit: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; ac si dicat: Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit. »

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ: sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum oratio sit rationis actus et mentis in Deum elevatio, non convenit Christo secundum sensualitatem orare, nisi quatenus ejus oratio, sensualitatis affectum, tamquam advocata ejus, exprimit.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius in X *De Trinit.*, § 71, col. 398, t. 2: « Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. » Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult: quia, sicut dictum est, oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat pati ea quæ patiebatur; dicit enim Augustinus XXVI *Contra Faust.*, c. VIII, col. 484, t. 8: « Homo plerumque, etsi nolit, irascitur; etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac sitit: ille autem, scilicet Christus, omnia ista, quia voluit. » Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Præterea, Cyprianus dicit in lib. *De oratione dominica*, § 8, col. 523: « Pacis doctor et unitatis magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut quis, cum precatur, non pro se tantum precetur. » Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Act., I, 1: *Cœpit* Jesus *facere et docere*. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

Sed contra est quod ipse Dominus orando dicit Joan., XVII, 1: *Clarifica Filium tuum.*

Respondeo dicendum, quod Christus pro se oravit dupliciter: uno modo exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est, vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri; alio modo exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio: sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi, et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et æternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quædam bona habebat a Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona

nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut pro bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth., XXVI, et Joan., XI, ita etiam ut patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis, et alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondum habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter seipsum, sed solum propter nos: unde signanter dicit quod « sibi non proficiebat deprecationis sermo. » Si enim *desiderium pauperum exaudivit Dominus*, ut in psal. X secundum Hebræos dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem: unde ipse dicebat Joan., XI, 42: *Ego sciebam quia semper me audis: sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.*

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur pro tempore illo; sed nihilominus volebat ut post passionem gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat; quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore: et ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom., IV, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram;* et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis; sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

Conclusio. — Oravit Christus pro se, non modo sensualitatis, vel simplicis voluntatis, sed etiam deliberatæ voluntatis affectum exprimendo, ut nobis orandi præberet exemplum, et Patrem suum omnis boni auctorem ostenderet.

ARTICULUS IV.

Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth., XXVI, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis oratio ejus fuerit exaudita.

2. Præterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Luc., XXII. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum: nam Judæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis ejus oratio [1] fuerit exaudita.

3. Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.

4. Præterea, in psal. XXI, 3, dicitur in persona Christi: *Clamabo per diem, et non exaudies.* Ergo non omnis oratio [2] ejus fuit exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., V, 7: *Cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid; scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas; quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle: et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom., VIII, 27: *Qui autem scrutatur corda, scit*, id est approbat, *quid desideret spiritus*, id est,

[1] Parm.: « sit. »

[2] Parm.: « Christi. »

quid faciat sanctos desiderare, *quia secundum Deum*, id est, secundum conformitatem divinæ voluntatis, *postulat pro sanctis*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim *Super Matth.*, cap. XXXI, § 7, col. 1068, t. 1, dicit : « Quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse prætereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit, accedat; atque ideo pro his orat qui passuri post se erant : » ut sit sensus : « Quomodo a me bibitur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. » Vel secundum Hieronymum, *Sup.* hunc loc. *Matth.*, XXVI, col. 198, t. 7, « signanter dicit : *Calix iste* hoc est populi Judæorum, qui excusationem ignorantiæ habere non potest, si me occiderit, habens leges et prophetas qui me quotidie vaticinantur. » Vel secundum Dionysium alexandrinum [1] quod dicit : « Transfer calicem istum a me, non hoc est : Non adveniat mihi : nisi enim advenerit, transferri non poterit; sed sicut quod præterit, nec intactum est, nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli. » Ambrosius autem, l. X *In Luc.*, § 59, col. 1911, t. 2, et Origenes, LXXXIV *Comment. in Matth.*, col. 1743, t. 3, et Chrysostomus, *Hom.* LXXXIII *in Matth.*, § 1, col. 150, etc., t. 13, dicunt quod hoc petiit, quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Si ergo intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilarium, loc. sup. cit., vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem mortis et passionis, vel quod non biberet ipsum a Judæis, non quidem est factum quod petiit : quia ratio, quæ petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus; neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum; sed pro his solum qui erant prædestinati, ut per ipsum vitam consequerentur æternam (*a*).

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit : *Clamabo, et non exaudies*, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis quæ mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum Christi voluntas absoluta, Deo semper fuerit conformis, semper ejus oratio a Deo patre fuit exaudita.

QUÆSTIO XXII.

DE SACERDOTIO CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum conveniat Christo esse sacerdotem; 2° de hostia hujus sacerdotii; 3° de effectu hujus sacerdotii; 4° utrum effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solum ad alios; 5° de æternitate sacerdotii ejus; 6° utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat esse sacerdotem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor angelo : unde dicitur Zach., III, 1 : *Ostendit mihi Dominus sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini*. Sed Christus est major angelis, secundum illud Hebr., I, 4 : *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hereditavit*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Præterea, ea quæ fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss., II, 17 : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis : dicit enim Apostolus ad Hebr., VII, 14 : *Manifestum est quod ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses*

[1] *In catena græcorum Patrum.*

(*a*) Hic loquitur S. Doctor de oratione procedente a voluntate absoluta et efficaci; unde doctrinam istam male ut jansenianam damnarunt in sua censura 22 Augusti 1722, reprobata Romæ 18 julii 1726, quatuor professores Facultatis Duacenæ.

locutus est. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos : unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem, Exod., xxviii, 1 : *Applica Aaron fratrem tuum.... ut sacerdotio* fungatur *mihi.* Christus autem est lator novæ legis, secundum illud Jerem., xxxi, 33 : *Dabo legem meam in cordibus* * *eorum.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

* *Visceribus.*

Sed contra est quod dicitur Hebr., iv, 14 : *Habemus Pontificem, qui penetravit cælos, Jesum Filium Dei.*

Respondeo dicendum, quod proprium[1] officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans*, secundum illud Malach., ii, 7 : *Legem requirent ex ore ejus*, scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit; unde Apostolus dicit ad Hebr., v, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Hoc autem maxime convenit Christo ; nam per ipsum divina bona hominibus sunt collata, secundum illud II Petri, i, 4 : *Per quem*, scilicet Christum, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss., i, 19 : *In ipso*, scilicet Christo, *complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia.* Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica[2] convenit quidem angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in lib. *De cæl. hierarch.*, cap. ix, § 1, col. 259, t. 1, ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundum illud Malach., ii, 7 : *Angelus Domini exercituum est.* Christus autem major angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ angelis habuit : ita etiam quod ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundum illud Matth., iv, 11 : *Accesserunt angeli, et ministrabant ei.* Secundum tamen passibilitatem carnis *modico ab angelis* * *minoratus est*, ut Apostolus dicit Hebr., ii, 9. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

* *Quam angeli.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in III libro *Orth. fid.*, cap. xxvi, col. 1095, t. 1, « quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum. » Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum : et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa., xxxiii, 22 : *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos.*

Conclusio. — Cum Christus fuerit Dei et hominum mediator, et quantum ad reconciliationem, et per quem sunt hominibus divina dona collata, maxime illi convenit sacerdotem esse.

ARTICULUS II.

Utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur; quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud psal. cv, 38 : *Effuderunt*

[1] Parm. : « proprie. »
[2] Parm. : « hierarchiæ. »

(*a*) Sociniani dicunt Christum esse sacerdotem in cœlo tantum, non fuisse sacerdotem in terra.

sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Præterea, omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph., v, 2 : *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum, pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in X *De civit. Dei*, cap. v, col. 282, t. 7, « omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. » Invisibile autem sacrificium est per quod homo Deo spiritum suum offert, secundum illud psal. L, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus;* et ideo omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria : uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur : et ideo Apostolus dicit ad Hebr., v, 1, quod ad sacerdotem pertinet *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Secundo, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens : in quo ejus pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit., III. Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit., I. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom., IV, 25 : *Traditus est propter delicta nostra.* Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Hebr., v, 9 : *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Tertio, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus ; Hebr., x, 19 : Habemus *fiduciam in introitu sanctorum in sanguine* ejus, scilicet in gloriam cælestem. Et ideo ipse Christus inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isa., LIII, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit;* et ideo dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari ; uno modo ad voluntatem occidentium ; et sic non habet rationem hostiæ ; non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni ; et ex hac parte habet rationem hostiæ, in quo non convenit cum sacrificiis Gentilium [1].

CONCLUSIO. — Cum per Christum fuerint hominum peccata deleta, ac gratia donata, ac gloriæ perfectio hominibus collata, Christus inquantum homo, non modo sacerdos fuit, sed etiam sacrificium et hostia perfecta, pro *peccato* videlicet, *pacifica* et *holocaustum.*

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isa., XLIII, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea, Apostolus dicit Heb., x, 1, quod hostiæ veteris Testamenti non poterant *perfectos facere, alioquin cessassent offerri, eo * quod nullam haberent conscientiam peccati cultores semel mundati ; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit.* Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio pec- * Ideo.

[1] Responsio ad 3um deest in novem cod. Paris., sed decursu temporum suppleta fuit, et in Parm. sic habetur : « Ad tertium dicendum, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita : acquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

catorum, cum dicitur: *Dimitte nobis debita nostra*, Matth., VI, 12. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia, unde et ibidem dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit., IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Jerem., XI, 19: *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr., IX, 14: *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.* Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Respondeo dicendum, quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom., III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius.* Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum ipse *languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit*, Isa., LIII, 4. Unde patet quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non fuerit sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesina, part. III, cap. I, can. 10, legitur: « Si quis Pontificem et Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum quando factum est caro et secundum nos homo, sed tanquam alterum præter eum seorsum hominem ex muliere; anathema sit. » Et ideo, inquantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. XIV, col. 901, t. 8: « Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio; cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro quibus offerebat; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. »

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata; sed commemorantur quantum ad illos qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui post participationem hujus sacrificii ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio. Unde Augustinus dicit in X *De civitate Dei*, cap. XX, col. 298, t. 7: « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Origenes dicit *Sup.* illud *Joan.*, I, *Ecce Agnus Dei*, licet diversa animalia in veteri lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et[1] vespere, erat agnus, ut habetur Num., XXVIII. Unde significabatur quod oblatio agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Joan., I, 29, dicitur: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi.*

Conclusio. — Cum virtute Christi collata fuerit nobis justificationis gratia, et Christus pro nobis plene satisfecerit, ejus sacerdotium plenam vim peccati expiandi habuisse certum est.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum

[1] In Parm. deest: « et. »

pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud II Machab., I, 23 : *Orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium.* Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est, et sicut expresse dicitur Hebr., V, 7, quod *in diebus carnis suæ preces supplicationesque ad Deum* * *qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis* obtulit. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso.

* *Ad eum.*

2. Præterea, Christus sacrificium obtulit seipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est. Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat : dicitur enim Levit., XVI, 17, quod *Pontifex sanctuarium ingreditur, ut roget pro se et pro domo sua, et pro universo cœtu Israel.* Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

Sed contra est quod in Ephesina synodo, part. III, cap. I, can. 10, legitur : « Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum, non enim indiguit sacrificio qui peccatum nescivit, anathema sit. » Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest ; et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit ; dicit enim Apostolus ad Hebr., VII, 25 : *Salvare potest accedens* * *per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo ; sicut sol illuminat, sed non illuminatur ; et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius ; sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur, secundum illud II ad Corinth., II, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

* *Accedentes.*

Ad primum ergo dicendum, quod oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Jacobi, ult., 16: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus, Hebr., V, 6, cum dixisset: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*, subdit : *Qui in diebus carnis suæ preces*, etc., ut supra. Et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur. Christus autem simpliciter loquendo peccatum non habuit. Habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom., VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: *Qui possit illum salvum facere a morte.*

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis duo possunt considerari; scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit, Hebr., VII, 28: *Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes ; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, filium in æternum perfectum.*

CONCLUSIO. — Cum Christus per seipsum ad

Deum accesserit, non decuit ipsum proprii sacerdotii effectum in se suscipere.

ARTICULUS V.

Utrum sacerdotium Christi permaneat in æternum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia, ut dictum est, illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum, quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiæ, LX, 21 : *Populus tuus omnes justi* ; peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi non est[1] in æternum.

2. Præterea, sacerdotium Christi præcipue manifestum est in ejus passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Hebr., IX, 12. Sed passio et mors Christi non erit in æternum, secundum illud Rom., VI, 9; *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*. Ergo sacerdotium Christi non est[2] in æternum.

3. Præterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

Sed contra est quod dicitur in psal. CIX, 4 : *Tu es sacerdos in æternum.*

Respondeo dicendum (*a*), quod in officio sacerdotis duo possunt considerari : primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr., IX, 11, quod *Christus* est *assistens Pontifex futurorum bonorum*, ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse[3] æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit., XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, id est, in ipsum cælum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi ; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apocal., XXI, 23, quod *claritas Dei illuminat eam*, scilicet, civitatem sanctorum, *et lucerna ejus est agnus*.

Ad secundum dicendum, quod licet passio et mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum ; quia ut dicitur ad Hebr., X, 14 : *Una oblatione consummavit in æternum * sanctificatos.* * Sempiternum.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit., XVI. Sed deficiebat figura a veritate in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

Conclusio. — Christi sacerdotium, non quoad sacrificii oblationem, sed quoad sacrificii consummationem, quæ in bonis æternis consistit, æternum fuit.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tamquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale non sequitur ordinem[4] aliorum, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

[1] Parm. : « frustra remaneret. »
[2] Parm. : « erit. »
[3] Parm. : « in æternum. »
[4] Parm. : « alterius. »

(*a*) Sacerdotium Christi æternum est a potestate sacerdotali semper duratura : Sic Castillo, Lorca, etc. ab unione hypostatica, tamquam ab unctione numquam interitura : Sic Vasquez ; vel ab eo quod Christi ministri sunt ad finem mundi consecraturi ; vel ab eo quod Christus etiam in cœlo actiones sacerdotales exercet ; vel ab eo quod hic S. Thomas allegat.

2. Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Præterea, Heb., VII, 3, dicitur quod est *Rex pacis*, *sine patre*, *sine matre*, *sine genealogia*; *neque initium dierum*, *neque finem vitæ habens*: quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tamquam cujusdam alterius, sed secundum ordinem sui [1].

Sed contra est quod dicitur in psal. CIX, 4 : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens : tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi : ipsa autem excellentia sacerdotii Christi quoad [2] sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari; scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem hujus sacrificii et ejus effectum, in quo præcipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, « significantia, » ut Augustinus dicit, *Tract.* XXVI *in Joan.*, col. 1606, t. 3, « ecclesiasticam unionem, quam constituit participatio sacrificii Christi. » Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech dictus est *sine patre*, *et sine matre, et sine genealogia*, et quod non habet *initium dierum*, *neque finem;* non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut Apostolus ibidem dicit, assimilatus est Filio Dei qui in terris est sine patre, et in cælis sine matre et sine genealogia, secundum illud Is., LIII, 8 : *Generationem ejus qui enarrabit ?* et secundum divinitatem neque principium, neque finem dierum habet.

CONCLUSIO. — Christi sacerdotium dicitur secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

QUÆSTIO XXIII.

DE ADOPTIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum Deo conveniat adoptare filios; 2° utrum hoc conveniat soli Deo Patri; 3° utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei; 4° utrum Christus possit dici filius adoptivus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo conveniat filios adoptare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod juristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio,

[1] Parm. : « sui ipsius. »

[2] Parm. : « ad. »

ut in prima parte habitum est. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed contra est quod dicitur Ephes., I, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hereditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis : ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit; et præcipue rationales creaturas, quæ inquantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ : quæ quidem consistit in fruitione Dei per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana; quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hereditatem cælestem percipiendam : homo autem non facit idoneum eum quem adoptat; sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quæ recipit; est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ et gloriæ; et secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis[1] hominibus, secundum illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum ,quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti ; hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem[2], ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa *ordinar.* dicit, Rom., VIII, super illud : *Si filii, et heredes*, col. 496, t. 2.

Conclusio. — Cum Deo ex sua infinita bonitate conveniat homines ad divinæ beatitudinis hereditatem admittere, ipsi etiam convenire homines in filios adoptare necesse est.

ARTICULUS II.

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom., VIII, 29: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris : unde et Dominus dicit Joan., XX, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.* Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea, Galat., IV, 4, dicitur : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum* Dei *reciperemus. Quoniam autem estis filii* Dei, *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater.* Ergo ejus est adoptare cujus est Filium et Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.

Sed contra, ejus est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare; unde dicitur Rom., VIII, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater.* Sed cum Deo dicimus *Pater noster*, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cætera nomina quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut

[1] In Parm. deest : « filiationis. »

[2] Ita cum codd. Paris., Alcan. et Camer., editi passim. Al : « et incipiet. »

in prima parte habitum est. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et filium Dei [1] naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus : filius autem adoptivus est factus, secundum illud Joan., I, 12 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem regenerationem [2], quæ est gratuita, non naturalis. Unde dicitur Jacobi, I, 18 : *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ : quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit, Joan., v, 19 : *Quæcumque* Pater *facit**, *hæc et Filius similiter facit.* Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.

* *Fecerit.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum et unum effectum, sicut accidit in divinis ; et ideo quantum ad hoc non potuit attendi similitudo utrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso ; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster : unde signanter Dominus, Joan., xx, seorsum dixit : *Patrem meum*, et seorsum dixit : *Patrem vestrum;* est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium ipsi ; est autem Pater noster, voluntarie aliquid faciendo ; quod est commune ipsi, et Filio, et Spiritui sancto ; et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto, ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.

Conclusio. — Cum propter naturæ unitatem, quemcumque in creaturis effectum facere toti Trinitati sit commune, perspicuum est homines in Dei filios adoptare, toti Trinitati convenire.

ARTICULUS III.

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus pater creaturæ rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundum illud Job, XXXVIII, 28 : *Quis est pluviæ pater, et quis genuit stillas** *roris?* Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

* *Vel quis genuit stillas roris.*

2. Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui angelis, secundum illud Job, I, 6 : *Quadam autem die cum filii Dei assisterent coram Domino.* Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.

3. Præterea, quod est proprium alicui naturæ, convenit omnibus habentibus naturam illam ; sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom., VIII. Sed talis hereditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari : uno quidem modo secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius : sicut forma domus exterius constitutæ assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formæ ; non autem secundum intellectualitatem [3], quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo

[1] In Parm. deest : « filium Dei. »
[2] Parm. : « generationem. »
[3] Al. : « intelligibilitatem. »

Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius ; sicut scientia quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno secundum unitatem quam habet ad Patrem ; quod quidem fit per gratiam et charitatem. Unde Dominus orat, Joan., xvii, 22 : *Sint unum* in nobis *sicut et nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas æterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturæ rationali ; non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quæ *est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, ut dicitur Rom., v, 5. Et ideo Rom., viii, 15, Spiritus sanctus dicitur *Spiritus adoptionis filiorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturæ rationalis non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum propriam participationem et similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat [1], sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax : et ideo non oportet quod omni rationali creaturæ conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis filiorum [2].

Conclusio. — Soli rationali creaturæ convenit in filios Dei adoptari, at non omni, sed solum charitatem habenti.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius, lib. II *De Trinit.*, § 27, col. 68, t. 2, de Christo loquens : « Potestatis dignitas non amittitur, cum carnis humilitas adoptatur. » Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De prædestin. sanct.*, cap. xv, § 30, col. 982, t. 10, quod « ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. » Sed alii homines sunt christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem : et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. *De Incarnat.*, cap. viii, § 87, col. 875, t. 3 : « Adoptivum filium non dicimus filium esse natura ; sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius : Christus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundum illud I Joan., ult., 20 : *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo. Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ. Unde et in prima parte dictum est, quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui competit [3] esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur [4] aliquid participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filiatio non proprie convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur quod carnis humilitas adoptatur, impropria est locutio ; et accipitur ibi adoptatio pro

[1] Ita Mss. et edit. communiter ; Nicolai. : « proprie conveniat. »
[2] In Parm. deest : « filiorum. »
[3] Parm. : « convenit. »
[4] Parm. : « recipitur. »

(*a*) Nestorius duo in Christo ponebat supposita, unum divinum, alterum humanum, ratione cujus Christus esset filius Dei adoptivus. Eodem sensu Felix Urgelitanus et Elipandus Toletanus propugnarunt Christum, qua hominem, esse filium

unione humanæ naturæ ad personam Filii.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium; quia scilicet sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis[1] in anima Christi, secundum illud Joan., I, 14: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.*

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, et etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam; quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Cum Filiatio non naturæ sed personæ sit, quæ in Christo unica est et increata, secundum quam filius Dei naturalis dicitur, eum filium adoptivum esse, dicere nequaquam licet.

QUÆSTIO XXIV.

DE PRÆDESTINATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum Christus sit prædestinatus; 2° utrum sit prædestinatus secundum quod homo; 3° utrum ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis; 4° utrum sit causa prædestinationis nostræ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat prædestinatum esse.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes., I, 5, *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est. Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.

2. Præterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quod Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa: Humana natura est Filius Dei: similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est. Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, sicut illud quod est factum, non semper fuit, ita et illud quod est prædestinatum; eo quod prædestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quod Christus sit prædestinatus Filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., I, 4, de Christo loquens: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt, prædestinatio proprie accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur quod divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere

Dei adoptivum. Hæc opinio hæretica est. Sed quid si dicerem cum Gabriele, Majore et Almaino, Christum qua hominem esse filium Dei adoptivum, intelligendo ly Christum de sola humanitate quæ, licet non sit filia, esset tamen adoptata? Vel cum Durando et Scoto, intelligendo ly Christum de composito ex supposito divino et humanitate? Nil contra has sententias certo definitum esse videtur. Definitum est autem hanc propositionem: « Christus qua hic homo est filius Dei adoptivus » esse hæreticam; non enim idem sunt formulæ illæ: « Christus qua homo » et « Christus qua hic homo. »

[1] Parm. addit: « naturalis. »

quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione; et ratione hujus Christus dicitur esse prædestinatus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de prædestinatione qua nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in Glossa[1] *ord.*, col. 470, t. 2, sup. illud, *Qui prædestinatus est Filius*, Rom., I, quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona; quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria propter duo: primo quidem ratione communi; non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum: quia prædestinari est dirigi in salutem; quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ. Est enim hæc falsa: Humana natura est Filius Dei, nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, id est, prædestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod prædestinatio attribuatur personæ Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde cum dixisset Apostolus: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, subjunxit: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, ut daret intelligere quod secundum hoc quod est *factus ex semine David secundum carnem*, est prædestinatus *Filius Dei in virtute*: quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ quod sit Filius Dei in virtute; non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc ei convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quod Origenes l. I *Super epistolam ad Rom.*, col. 849, t. 4, dicit hanc esse litteram Apostoli: *Qui destinatus est Filius Dei in virtute*, ita quod non designetur aliqua antecessio: et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem quæ designatur in hoc participio prædestinatus, referunt non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri quando innotescunt; ut sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur: nam aliquis dicitur proprie prædestinari, secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio quam importat hoc participium prædestinatus, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanæ naturæ: quia scilicet persona illa etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanct.*, cap. XV, § 31, col. 982, t. 10: «Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei.»

Et est considerandum quod licet hoc participium prædestinatus importet antecessionem, sicut et hoc participium factus, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ et naturæ secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi quod incœperit esse Filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incœpit esse quod in natura humana existens esset FiliusDei; ideo magis hæc est vera: Christus est prædestinatus Filius Dei, quam ista: Christus est factus Filius Dei.

CONCLUSIO. — Licet unio naturarum in persona Christi facta est in tempore, tamen quia ab æterno praordinata fuit, Christum prædestinatum esse, fatendum est.

[1] Ex Augustino, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, col. 982, t. 10.

(*a*) «Christus est prædestinatus,» non tamen «Filius Dei est prædestinatus,» et magistri concedunt e contra hanc locutionem: «Filius Dei non est prædestinatus.»

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit falsa : Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse ; eo quod prædestinatio Dei, non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei, secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, hoc ab æterno prædestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera : Filius Dei factus est homo, quam ista: Homo factus est Filius Dei, ut suprà habitum est. Ergo magis hæc est vera : Christus secundum quod est Filius Dei prædestinatus est esse homo, quam e converso : Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanct.*, cap. xv, § 31, col. 982, t. 10 : « Ipsum Dominum gloriæ, inquantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse didicimus. »

Respondeo dicendum, quod in prædestinatione duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, et secundum hoc importat antecessionem quamdam respectu ejus quod sub prædestinatione cadit; alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit in libro *De prædest. sanct.*, loc. cit. « Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet. » Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum, quod Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, hæc determinatio secundum quod homo, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter ; uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub prædestinatione, et hoc modo est falsa; est enim sensus, quod prædestinatum sit ut Christus secundum quod homo, sit Filius Dei : et in hoc sensu procedit objectio: alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ, ut dictum est. Et secundum hoc dicitur prædestinatus secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter: uno modo sic quod humana natura sit causa illius ; sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanæ naturæ, ex cujus principiis causatur: et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanæ naturæ. Et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cujus humana natura est susceptiva : et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ: quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanct.*, loc. sup. cit., « ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et hominis simul, filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur.» Et ideo quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tamquam gratuita, utrumque potest dici ; scilicet quod et Filius Dei prædestinatus sit esse homo, Filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanæ naturæ ut Filio

Dei uniretur; magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

Conclusio. — Cum humana natura non semper verbo Dei fuerit unita, et ei hoc per gratiam collatum fuerit : fuit Filius Dei, secundum illam prædestinatus.

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis. Exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom., viii, 29 : *Quos præscivit*, hos *prædestinavit*. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi quam prædestinatio nostra: quia nos prædestinamur in filios adoptionis; Christus autem *est prædestinatus Filius Dei in virtute*, ut dicitur Rom., i, 4. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanct.*, cap. xv, col. 981, t. 10: « Est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. » Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ, inquantum per ejus prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio ; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio dupliciter potest considerari ; uno modo secundum ipsum actum prædestinantis, et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis: uno enim modo et eodem actu æterno prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud ad quod aliquis prædestinatur; quod est prædestinationis terminus et effectus; et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis. Et hoc dupliciter: Primo quidem quantum ad bonum ad quod prædestinamur: ipse enim est prædestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom., viii, 29: *Quos præscivit*, hos *prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum quod est per gratiam: quod quidem in Christo est manifes tissimum, quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei : *et de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus*, ut dicitur Joan., i, 16.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod exemplatum exemplari qnantum ad omnia conformetur ; sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

Conclusio. — Christi prædestinatio secundum actum prædestinantis non fuit nostræ prædestinationis exemplar, sed quoad terminum prædestinationis.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis. Æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet ; dicitur enim Ephes., i, 2: *Prædestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed remota prædestinatione Christi, non removetur nostra prædesti-

natio : quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit in lib. XIII *De Trinit.*, cap. x, col. 1024, t. 8. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

Sed contra est quod dicitur Ephes., I, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.*

Respondeo dicendum, quod si consideretur prædestinatio secundum ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis, cum uno et eodem actu Deus prædestinaverit Christum[1] et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinanationis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia præordinavit Incarnationem Christi, simul cum hoc præordinavit ut esset nostræ salutis causa.

CONCLUSIO. — Non fuit nostræ prædestinationis causa Christi prædestinatio quoad actum prædestinantis, sed secundum prædestinationis terminum.

QUÆSTIO XXV.

DE ADORATIONE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos : et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus ; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi, et ejus humanitas ; 2° utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ; 3° utrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi ; 4° utrum sit exhibenda cruci Christi ; 5° utrum sit exhibenda matri ejus ; 6° de adoratione reliquiarum sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda adoratione quæ est communis Patri et Filio : unde dicitur Joan., v, 23 : *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.

2. Præterea, honor est proprie præmium virtutis, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, circ. med. Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ, ut supra habitum est, videtur quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, et alio ejus divinitas.

3. Præterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est quod in capitulis quintæ synodi, collat. VIII, can. 9, sic legitur : « Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duæ adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiæ traditum est, talis anathema sit. »

Respondeo dicendum, quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare : scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur ; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel

[1] In Parm. : « ipsum. »

pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur; sed quia in istis partibus honoratur totum : per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est. Et ideo si in uno homine sunt plures causæ honoris, puta prælatio, scientia et virtus; erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris : homo enim est qui honoratur et propter scientiam et propter virtutem.

Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis et unum suppositum; est quidem ejus una adoratio, et unus honor ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causæ qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes; ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et [1] propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ, seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur : dicitur enim in *Capitulis* Cyrilli, anath. 8, col. 122, t. 10 : « Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honorificat Emmanuelem, secundumquod Verbum caro factum est, anathema sit (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo : et ideo ei præcipue deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est.

Conclusio. — Propter personæ, cui honor proprie exhibetur, in Christo unitatem, una est Christi adoratio, et duarum in eo naturarum attributa sunt plures unius adorationis causæ.

ARTICULUS II.

Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ : quia *Super ps.* xcviii, 5 : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, dicit Glossa [2] : « Caro a Verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret ; non illa dico adoratione quæ latria est, quæ soli Creatori debetur. » Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur : ex hoc enim reprobantur Gentiles, quod *coluerunt et servierunt creaturæ*, ut dicitur Rom., i, 25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deuteron., vi, 13 : *Dominum Deum tuum adorabis* * *et illi soli* * *servies*. Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriæ adoranda. *Timebis.*

Sed contra est quod Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. iii, col. 1106, t. 1 : « Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsum, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei. » Et *Super* illud *psal.* xcviii : *Adorate scabellum pedum ejus*, dicit Glossa [3] *ord.*, col. 1009, t. 1 : « Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur,

[1] Parm. : « et alio. »
[2] *Ordin.* Vetus Ms.
[3] Ex August. *In ps.* xcviii, § 9, col. 1264, t. 4.

(*a*) Nestoriani duas Christi adorationes, unam homini, alteram verbo Dei exhibitam introduxerunt.

sed illum potius cujus scabellum est, cujus honore scabellum adorat. » Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo et corpus ejus sive ejus humanitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi : uno modo ut sit ejus sicut rei adoratæ; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum : et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ : ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ propter suam divinitatem, et adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens : quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter Deitatem, et honor duliæ (*a*) propter dominium quo gubernat creaturam. Unde *Super* illud *psal.* VII : *Domine*, *Deus meus*, *in te speravi*, dicit Glossa *interl.* : « Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia : Deus omnium per creationem, cui debetur latria (*b*). »

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate ; hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., « si dividas subtilibus intelligentiis, quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, » scilicet adoratione latriæ; et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, deberetur ei adoratio duliæ, non cujuscumque, puta quæ communiter exhibetur aliis creaturis, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium : quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione Divinitatis, cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

Conclusio. — Humanitas Christi latria adoranda est, si adoratio intelligatur ut sit ejus tamquam rei adoratæ : si vero intelligatur adoratio, quæ fit ratione humanitatis Christi, omni gratiarum munere perfectæ, non latria, sed dulia adoranda est.

ARTICULUS III.

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod., xx, 4 : *Non facies tibi sculptile*, *neque omnem similitudinem*. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit Ephes., v. Sed Gentiles de hoc præcipue inculpantur quod *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*, ut dicitur Rom., I, 23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.

4. Præterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est a Deo institutum : unde et Apostolus I ad Corinth., XI, 23, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit : *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis.* Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

Sed contra est quod Damascenus, lib. IV *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 1170, t. 1, inducit Basilium dicentem : « Imaginis honor ad prototypum pervenit, » id est, exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandum adoratione latriæ. Ergo et ejus imago.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. *De memoria et remi-*

(*a*) Hic intellige honorem duliæ, id est servitutis Dominio Dei correspondentem, qui tamen sit in re latria.

(*b*) Wiclefus asseruit Christum hominem etiam a Verbo sejunctum, eadem qua Verbum adoratione colendum esse.

niscentia, cap. II, circ. med., duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est; alio modo in imaginem, inquantum est imago alterius; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem.

Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi, inquantum est res quædam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur : quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago : et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit : *Non adorabis ea neque coles.* Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem, et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est, dæmonum. Et ideo præmittitur : *Non habebis deos alienos coram me.* Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni : quia, ut Damascenus dicit loc. sup. cit., col. 1171, « insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum. » Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo : primo quidem quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquid veritatis [1], propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles; secundo, propter res quarum erant imagines : statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam : et ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio : ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, inquantum est res quædam, et non ferretur [2] in Deum, cujus est imago : quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia insensibili [3].

Ad quartum dicendum, quod Apostoli, familiari instinctu Spiritus sancti, quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium : unde ipse Apostolus dicit II ad Thess., II, 14 : *State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem*, scilicet ab [4] ore prolatum, *sive per epistolam*, scilicet scripto transmissam : et inter hujusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et B. Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

CONCLUSIO. — Cum Christus latriæ adoratione sit adorandus, imago quoque ejus eadem adoratione adoranda est, ex B. Thomæ sententia.

[1] Alias : « aliquid veritatis numinis. » Parm. : « aliquid numen. »

[2] Parm. : referretur.

[3] Parm. : « sensibili. »

[4] In Parm. deest : « ab. »

(*a*) Cultum imaginum reprobarunt Judæi, Gentiles, Marcionitæ, Manichæi, Theopaschitæ, Iconoclastæ, Wiclefitæ, Carlostadiani, Zwingliani, Lutherani et Calvinistæ. Ad ornamentum et decorem templorum imagines admittunt hodie Protestantes plerique. Inter Catholicos Durandus, Alphonsus a Castro, et quidam alii dicunt coram imagine colendum esse exemplar, sed nullo modo imaginem; S. Thomas, S. Bonaventura, Alexander, Albertus magnus, Richardus, et alii innumeri docent eumdem cultum deberi imagini et exemplari; relativum imagini, absolutum exemplari. Sanderus autem, Catharinus, Perezius, Bellarminus, Cabassutius, P. Perrone et alii plures volunt imaginem coli sed minori cultu quam exemplar, ita ut imago nulla adoranda sit cultu latriæ. Secundæ sententiæ adheremus, intelligendo quod imago idem est ac exemplar in esse repræsentativo.

ARTICULUS IV.

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapientiæ, II, 20 : *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, inquantum est unita Filio Dei in persona : quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea; quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quod illi exhibemus latriæ cultum, in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis : cantat enim Ecclesia in hymno Passionis :

« O crux, ave, spes unica !
Hoc passionis tempore,
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam. »

Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ; creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter. Uno modo inquantum repræsentat rationalem naturam; alio modo inquantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem.

Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda. Uno scilicet modo inquantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea : alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem, vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss., II, 14 : *Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et expolians principatus et potestates traduxit confidenter palam triumphans illos in semetipso*. Et ideo dicit Apostolus I ad Corinth., I, 18 : *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est.*

Ad secundum dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi : unde Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. XII, col. 1130, t. 1 : « Pretiosum lignum ut sanctificatum tactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum : clavos, indumenta, lanceam, et sacra ejus tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca et hujusmodi. » Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum filii hominis, quod apparebit in cœlo, ut dicitur Matth., XXIV. Ideoque mulieribus dixit angelus, Marci, XVI, 6 : *Jesum quæritis Nazarenum cru-*

(*a*) Stauromachi, Petrus de Bruys, Wiclefus, Lutherus, Calvinus, et alii contra cultum crucis insurrexerunt.

cifixum; non dixit lanceatum, sed *crucifixum*. Et inde est quod imaginem crucis[1] Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque hujusmodi.

CONCLUSIO. — Crux, in qua Christus crucifixus est, tum propter representationem, tum etiam propter membrorum Christi contactum, latria adoranda est : crucis vero effigies in alia quavis materia, priori tantum ratione latria adoranda est.

ARTICULUS V.

Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis et regi; unde dicitur III Reg., II, 19, quod *positus est thronus matri regis, quæ sedit ad dexteram ejus :* et [2] Augustinus dicit in *Serm. de Assumptione*, col. 2130, t. 5 : « Thronum Dei et thalamum Domini domum, atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse ubi est ipse. » Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater ejus.

2. Præterea, Damascenus dicit, IV lib. *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 1171, t. 1, quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater.

3. Præterea, conjunctior est Christo mater ejus quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater Christi eadem adoratione est [3] adoranda.

Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, non debetur creaturæ [4], prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ; eminentius tamen quam cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei : et ideo dicitur quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum, quod matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda : non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar : quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est : sed B. Virgo secundum seipsam est venerationis capax, et ideo non est similis ratio.

CONCLUSIO. — Beata Virgo, cum sit creatura rationalis, non latria, sed inquantum mater Dei est, hyperdulia adoranda est.

ARTICULUS VI.

Utrum reliquiæ sanctorum sint adorandæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiæ honorandæ [5].

2. Præterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiæ sunt insensibiles [6]. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicujus sancti corpus ejus non sit adorandum.

Sed contra est quod dicitur in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XL, col. 1219, t. 8 op. Aug. : « Sanctorum corpora, et præcipue beatorum martyrum

[1] Parm. : « crucem. »
[2] Cod. : « Augustinus. » Sed iste sermo inter Aug. spuria rejicitur.
[3] Parm. : « est adoratione latriæ. »
[4] Parm. : « nulli creaturæ debetur latria. »
[5] Parm. : « adorandæ. »
[6] Parm. : « insensibilia corpora. »

reliquias, ac si Christi membra, sincerissime honoranda credimus, » et postea subditur : « Si quis contra hanc sententiam venit, non Christianus sed Eunomianus et Vigilantianus creditur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro I *De civ. Dei*, cap. XIII, col. 27, t. 7, « si paterna vestis et annulus, ac si quid hujusmodi tanto charius est posteris quanto erga parentes est major affectus ; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius quam quælibet indumenta, gestamus : hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. » Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios, et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus ; et præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in earum præsentia miracula faciendo (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scribit, § 4, col. 342, t. 2, dicentis : « Prope ritum Gentilium videmus suo prætextu religionis introductum : pulvisculum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. » Contra quem Hieronymus dicit in *Epistola* CIX *ad Riparium*, § 1, col. 907, t. 1 : « Nos non dico martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec angelos adoramus, » scilicet adoratione latriæ : « honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus : honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. » Sic ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

Ad secundum dicendum, quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo ; et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima ; est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

Conclusio. — Cum sanctos Dei veneremur, eorum quoque corpora, et reliquias venerari nos oportet.

QUÆSTIO XXVI.

DE EO QUOD CHRISTUS MEDIATOR DEI ET HOMINUM DICITUR.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de hoc quod dicitur Christus Dei et hominum mediator ; et circa hoc quæruntur duo : 1 utrum esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo ; 2° utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deuter., V, 5 : *Ego sequester et medius fui, inter Dominum et vos in tempore illo.* Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Præterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit angelis bonis, ut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nom.*, § 2, col. 695, t. 1 ; convenit etiam angelis malis, id est, dæmonibus ; habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem ; quædam cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per Augustinum in IX *De civit. Dei*, cap. VIII, XIII et XV, col. 263, t. 7. Ergo esse me-

(*a*) Protestantes cultum catholicum reliquiarum impugnant ut superstitionis vitio laborantem.

diatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed *Spiritus* sanctus, sicut dicitur Rom., VIII, 26,
* Postulat. *interpellat* * *pro nobis* ad Deum *gemitibus inenarrabilibus*. Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur I ad Timoth., II, 5 : *Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*.

Respondeo dicendum, quod [1] mediatoris officium proprium est conjungere eos inter quos est mediator : nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud II ad Corinth., v, 19 : *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, subjunxit : *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines : prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ et sacerdotes veteris legis [2] dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, inquantum scilicet prænuntiabant et præfigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni, ut Augustinus dicit in IX *De civ. Dei*, cap. XIII, § 3, col. 267, t. 7, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines : « Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, et beatitudinem, et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus et miseris et mortalibus ; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti? » Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive. Unde Matth., IV, II, dicitur quod *accesserant angeli et ministrabant ei*, scilicet Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam : ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem : unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem : et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos efficeret; unde nunquam ipse discessit. Et ideo ipse est bonus mediator qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui licet secundum divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est. Unde Super illud ad Galat., III : *Mediator unius non est*, dicit Glossa : « Christus est mediator, non Pater, nec Spiritus sanctus. » Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

CONCLUSIO. — Soli Christo convenit esse mediatorem simpliciter et perfective : nihil tamen prohibet multos alios esse secundum quid mediatores, scilicet dispositive vel ministerialiter.

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei et hominum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum, secundum quod homo. Dicit enim Augustinus [3] in lib. *Contra Felicianum*, cap. X, col. 1164, t. 8 : « Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia; ne mediatoris dispensatione submota, aut Dei

[1] Parm. : « ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire. »
[2] Parm. : « testamenti. »
[3] Liber *Contra Felicianum* Vigilio Tapsensi restituendus est.
(*a*) Protestantes negant mediationem angelorum, B. V. Mariæ, et sanctorum.

tantum dicatur, aut hominis filius. » Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo; sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

2. Præterea, sicut Christus inquantum est Deus convenit cum Patre et Spiritu sancto; ita inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod inquantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, non potest dici mediator, inquantum est Deus : quia Super illud I ad Timoth., II : *Mediator Dei et hominum*, dicit Glossa : « Inquantum est Verbum, non medius est; quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. » Ergo nec etiam inquantum est homo potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Præterea, Christus dicitur mediator, inquantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo, non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. IX *De civit. Dei*, cap. XV, col. 269, t. 7 : « Non ob hoc mediator est Christus, quia Verbum : maxime quippe immortale, et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator per quod homo. »

Respondeo dicendum, quod in mediatore duo possumus considerare : primo quidem rationem medii, secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, inquantum est homo : quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiæ, et gloriæ. Inquantum etiam est homo, competit[1] ei conjungere homines Deo, præcepta et dona[2] hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum[3] satisfaciendo et interpellando.

Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, inquantum est unigenitus a Patre, ut dicitur Joan., I. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum quod Deus, est per omnia æqualis Patri; sed etiam in humana natura excedit alios homines; et ideo secundum quod homo, potest esse mediator; non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo, secundum quod est Deus; tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

Conclusio. — Cum Christus, secundum quod Deus, nullo modo a Deo ipso distet, nec quippiam non suum alteri deferat, nullo pacto convenit Christo esse mediatorem, inquantum Deus est, sed inquantum homo.

QUÆSTIO XXVII.

DE BEATÆ VIRGINIS MARIÆ SANCTIFICATIONE.

(In sex articulos divisa.)

Post prædicta, in quibus de unione Dei et hominis, et de his quæ unionem conse-

[1] Parm. : « convenit. »
[2] Parm. : « dona Dei. »
[3] Parm. : « Deo. »

(*a*) Veteres Ariani Christum dicebant mediatorem esse, ut Deum tantum; Sociniani postea dixerunt Christum esse mediatorem ut hominem tantum. P. Perrone dicit Christum esse mediatorem prout Deus et homo est : hoc verum est, dummodo per hanc formulam : « Deus et homo, » persona composita intelligatur. Christus etenim mediator est secundum quod homo, et secundum quod persona composita, non autem secundum quod Deus. Optime et citra omnem ambiguitatem locutus est P. Henno, dicens : « Christus non fuit mediator noster apud Deum secundum Divinitatem, sed secundum humanitatem connotantem suppositum divinum. »

quuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit [1] vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita erit : nam primo considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum ejus in mundum; secundo, de his quæ pertinent ad progressum vitæ ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt : primo quidem de conceptione Christi; secundo de ejus nativitate; tertio de ejus circumcisione; quarto de ejus baptismo.

Circa conceptionem autem ejus oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis, tertio quantum ad perfectionem prolis conceptæ.

Ex parte autem matris occurrunt quinque consideranda : primo quidem de sanctificatione ejus; secundo de virginitate ejus; tertio de desponsatione ejusdem; quarto, de annuntiatione ipsius; quinto de præparatione ipsius ad concipiendum.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero; 2° utrum fuerit sanctificata ante animationem; 3° utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit ei totaliter sublatus fomes peccati; 4° utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret; 5° utrum per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum; 6° utrum sic fuisse sanctificata sit [2] proprium illi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., xv, 46 : *Non prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale.* Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Joan., I, 13, *Ex Deo nati sunt*; nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

2. Præterea Augustinus dicit in *Epist.* CLXXXVII *ad Dardanum*, c. x, col. 844, t. 2 : « Sanctificatio qua efficimur templa Dei, non est nisi renatorum. » Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata Virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

3. Præterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cælestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod januam regni cælestis introisset : quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi : habemus *enim fiduciam in introitu sanctorum in sanguine* ejus, ut dicitur Hebr., x, 19. Videtur ergo quod B. Virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

4. Præterea, peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo a peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

Respondeo dicendum, quod de sanctificatione B. Mariæ, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quæ etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen [3] Augustinus in *Serm. de Assumptione ipsius Virginis*, cap. II, IV et V, col. 2130, t. 5, rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in cælum, quod tamen Scriptura non tradit, ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quæ genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, præ omnibus aliis majora privilegia gratiæ acceperit. Unde, ut le-

[1] Parm. : « gessit. »
[2] Parm. : « sanctificari fuerit. »

[3] Cod. « Augustinus, » cujus non esse sermonem istum jam omnes consentiunt.

gitur Luc., I, 28 : *Angelus ad eam dixit : Ave, gratia plena.* Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur : sicut Jeremiæ cui dictum est, Jerem., I, 5 : *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Joanni Baptistæ, de quo dictum est, Luc., I, 15 : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale; quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequam nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum, quod B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem; non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi hostiam [1] sicut et de sanctis Patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale trahitur ex origine, inquantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale; quod quidem fit quando proles concepta animatur : unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari : postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam; sed ad aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit (*a*).

Conclusio. — Rationabiliter creditur, beatam Virginem Mariam, quæ genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis, majora omnibus gratiæ privilegia accepisse, atque fuisse in utero sanctificatam, sicut sanctificati in utero multi leguntur.

ARTICULUS II.

Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem, quia, ut dictum est, plus gratiæ est collatum Virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem : quia, ut dicitur Jerem., I, 5 : *Priusquam te formarem in utero, novi te;* non autem infunditur anima ante corporis formationem. Similiter etiam de Joanne Baptista dicit Ambrosius I *Super Luc.*, § 33, col. 1627, t. 2, quod « nondum inerat ei spiritus vitæ, et jam inerat ei spiritus gratiæ. » Ergo multo magis B. Virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Præterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali*, cap. XVIII, col. 451, t. 1, « ut illa Virgo ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi : » unde et Cant., IV, 7, dicitur : *Tota pulchra es, amica, et macula non est in te.* Sed major puritas fuisset B. Virginis, si nunquam anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit ut antequam animaretur caro ejus sanctificaretur.

3. Præterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum Conceptionis B. Virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua Conceptione fuerit sancta; et ita quod ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea, Apostolus dicit Rom., XI, 16 : *Si radix sancta, et rami.* Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

Sed contra est quod ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud I ad Cor., X, 11 : *Omnia in figura contingebant illis.* Sed per sanctificationem tabernaculi de qua dicitur in psal. XLV, 5 : *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum

[1] Ita cum Mss. Tarrac., Alcan., Paris., etc., editi passim. Al., « ostium. »

(*a*) Hic Doctor asserit B. Virginem fuisse sanctificatam ante Nativitatem ex utero; conceptionem ejus Immaculatam nec affirmat nec negat; sed solvens objectiones quæ conceptionem maculatam supponunt, probat etiam in eo casu B. Virginem potuisse ante suam ex utero nativitatem sanctificari.

Dei dicitur, secundum illud ps. xviii, 6 : *In sole posuit tabernaculum suum :* de tabernaculo autem dicitur Exod., ult., 31 : *Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud.* Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.

Respondeo dicendum, quod sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante ejus animationem duplici ratione : primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emundatio a peccato originali; sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, cap. xii *De divinis nominibus*, § 2, col. 970, t. 1. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam; cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indiguisset redemptione et salute, quæ est per Christum, de quo dicitur Matth., i, 21 : *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur I ad Timoth., iv.

Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Do-

(*a*) De Doctrina S. Thomæ circa conceptionem B. V. Mariæ varii varia opinati sunt. Juxta quosdam, Doctor Angelicus docuit B. Virginem, sicut et cæteros ex Adamo seminaliter procedentes, maculam peccati originalis contraxisse. Juxta alios, nil tale docuit unquam. Aliis si credas, utramque sententiam pro et contra in hac materia probabilem esse putavit, et ideo utramque, prout occasio sese dabat, usurpavit. Nonnulli affirmant S. Doctorem prius pro sententia quæ nunc est de fide scripsisse, deinde sese retractasse. Nonulli e converso asserunt eumdem ante obitum quæ scripserat contra dogma fidei revocasse. Non desunt etiam qui tanquam veram et authenticam habentes nescio quam visionem, seu potius illusionem Fautini Episcopi, S. Thomam æstimant suos textus in sensu catholico post obitum suum explicasse. Figmentum istud Fautini Episcopi respuere non dubitamus, sicut et D. Thomæ retractationem ante suum obitum. Nec arbitramur Doctorem Angelicum prius immaculatam et posterius maculatam B. Virginis conceptionem admisisse. Nostra opinio talis est : S. Thomas, quamvis ingenio præpollens, libenter intelligentiam suam Magistrorum et Doctorum sui temporis intelligentiis post ponebat; unde, licet intimis visceribus dogmati nunc definito adhæreret, quia tamen universa tunc Magistrorum et Doctorum contrarium turba tenebat, et ipse aliquoties, et præcipue in libro incipientibus ac parvulis, ut summa Theologica, directo, B. Virginem peccati originalis maculam contraxisse docuit. Talis humilitas tantum virum decebat; prudentia quoque id exigere videbatur. Prudentes etenim in quæstionibus nondum definitis et pro tempore suo intricatissimis, parvulos offendere nolunt, sapientibusque solis mentem suam aperiunt. Extra omne dubium est S. Thomam pluries dogma catholicum de conceptione Virginis immaculata affirmasse ; sed quomodo in Summa sua, cum lac infantibus præbere vellet, sese a communi Magistrorum cœtu separasset? Audi S. Bonaventuram, B. V. Mariæ addictissimum ac devotissimum : « Hæc positio quod B. Virgo fuit concepta in originali peccato est communior, rationabilior, et securior; communior, inquam, quia fere omnes illud tenent; rationabilior, quia esse naturæ præcedit esse gratiæ; securior etiam est, quia magis consonat fidei, pietati, et sanctorum auctoritati, pro eo quod omnes sancti, cum de materia illa loquuntur, solum Christum excipiunt ab illa generalitate qua dicitur : omnes peccaverunt in Adam. Nullus enim invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. » (III, D. III., a. I., Q. II.) — Quamvis S. Bonaventura S. Thomam auribus suis audierit, non recte concluderetur ex his verbis : « nullus invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem, » quod S. Thomas nil dixerit, vel scripserit pro conceptione Immaculata; textus enim ipsius, quos suo quemque loco notabimus, contrarium luce clarius evincunt; sed ex assertionibus istis S. Bonaventuræ datur intelligendum, cur in summa sua Theologica ad incipientes directa, S. Thomas maculatam fuisse conceptionem prudenter asseruerit, siquidem illis temporibus « hæc positio » erat « securior. »

Ne tamen omnino taceatur alia nostri Doctoris vindicatio illam breviter exponere decrevimus. Distinguunt igitur nonnulli auctores inter maculam in potentia seu peccatum originale originabile, et maculam in actu seu peccatum originale originatum. Prima macula nihil aliud est quam debitum peccati originalis in primo signo primi instantis conceptionis realis cujuscumque nostrum contractum; secunda macula seu labes in actu peccati originalis contrahitur in posteriori signo ejusdem primi instantis conceptionis cujuscumque nostrum realis. — Melius forsitan diceretur conformiter ad doctrinam D. Thomæ conceptionem nostram esse duplicem, unam ex seminibus materialem, alteram ex infusione animæ formalem; uni responderet macula in potentia, alteri macula in actu. — Quidquid sit, omnes, excepto Christo Redemptore, in sententia quam declaramus, incurrerent debitum seu maculam in potentia, et hoc in propria persona ut redemptione indigeant; sed B. Virgo, gratia speciali præventa, numquam contraxisset maculam in actu. Sanctus autem Thomas id non negat in præsenti articulo, ubi de macula in

minus dicit, ante formationem in utero se Jeremiam novisse, notitia scilicet prædestinationis; sed sanctificasse dicit eum non ante formationem, sed antequam exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quod Joanni Baptistæ nondum inerat spiritus vitæ, cum jam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum secundum quod spiritus vitæ dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus [1] dicitur aer [2] exterius respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitæ, id est, anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum, quod si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc., I, 35: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur. Et hoc signatur Job, III, 9, ubi de nocte originalis peccati dicitur : *Expectet lucem*, id est Christum, *et non videat* : quia *nihil inquinatum in eam incurrit*, ut dicitur Sap., VII, 25; *nec ortum surgentis auroræ*, id est, B. Virginis, quæ in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum, quod licet Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua Conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam Conceptionis in die Conceptionis ipsius.

Ad quartum dicendum, quod duplex est sanctificatio : una quidem totius naturæ, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ et pœnæ liberatur; et hæc erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo etsi parentes beatæ Virginis fuerint mundati a peccato originali, nihilominus beata Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminæ. Dicit enim Augustinus in lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, cap. XII, col. 421, t. 10: « Omnem quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati. »

CONCLUSIO. — Cum beata Virgo redemptione et salute, quæ per Christum est, indiguerit; nonnisi post animationem sanctificata fuit.

ARTICULUS III.

Utrum per sanctificationem fuerit beatæ Virgini fomes totaliter sublatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim pœna originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam pœna originalis peccati est mors, et cæteræ pœnalitates, corporales. Sed B. Virgo fuit subjecta hujusmodi pœnalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Præterea, II Cor., XII, 9, dicitur : *Virtus in infirmitate perficitur* : et loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem vir-

potentia, non de macula in actu loquitur. Præcipua namque ratio ejus talis est : omnes redemptione Christi indigent; atqui redemptione Christi B. Virgo non indigeret, si peccati originalis maculam non contraxisset.; ergo peccati originalis maculam contraxit. — Sed, ut patet, contractio maculæ in potentia sufficit, ut B. Virgo redemptione Christi indigeat. Et istud expresse D. Thomas tenet in IV. *Sent.*, D. LIII, q. 1., a. 4. ad tertium : « Liberari a malo, vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit, et ita non possent omnes fructum dominicæ redemptionis in se ipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur (in utero, seu conciperentur), et malo subjecti. » Ergo S. Thomas in præsenti articulo de macula in potentia seu de debito tantum loquitur. Nos vero fatemur hanc interpretationem nobis videri nimis exquisitam. Suam nihilominus partem unusquisque eligat. — Nil disputamus de depravatione hujus articuli, nec de alia ac plane orthodoxa traditione ejusdem in *Summa Prædicantium* Joannis Bromiardi : nam credimus textum *Summæ Prædicantium* esse vitiatum, quia vetustissimi summæ Theologicæ codices textum nostrum concorditer habent.

[1] Parm. : « spiritus vitæ. »

[2] Parm. : « per exterius. »

tutis fuit B. Virgini subtrahendum. Ergo non fuit B. Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1, quod « in B. Virginem supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei, » quod non potest intelligi, nisi de purgatione a fomite : nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXXVI, col. 267, t. 10. Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

Sed contra est quod dicitur Cant., IV, 7 : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata Virgine fomes non fuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, quæ fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum : sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dixerunt quod sublatus fuit fomes inquantum pertinet ad corruptionem personæ prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum ; remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturæ ; prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus ; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus.

Ad horum autem intellectum oportet considerare quod fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus ; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi ; quod quidem fit, in quantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam secundum Augustinum in lib. I *De nupt. et concupisc.*, cap. XXIV, col. 429, t. 10, libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat ergo ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo quod præstitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiæ descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis : sicut dictum est fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam ; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiæ. Et quamvis hæc positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliqua dignitati Christi, absque cujus virtute nullus a prima damnatione liberatus est [1]. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi Incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post Incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus vel cujuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum.

Et ideo videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus : non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis ; quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi ; sed per abundantiam gratiæ, quam in sanctificatione recepit, et etiam

[1] Parm. : « liberatur. »

perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc figuratur Ezech., XLIII, 2, ubi dicitur : *Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem*, id est, per beatam Virginem ; *et terra*, id est, caro ipsius, *splendebat a majestate ejus*, scilicet Christi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod mors et hujusmodi pœnalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit [1] pœnalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in B. Virgine, ut Filio conformaretur de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus ; non autem liberata fuit a morte, et aliis hujusmodi pœnalitatibus.

Ad secundum dicendum, quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris perfectæ virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiæ ; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem perfectionem [2] fecit vel purgationem : unam quidem quasi præparatoriam ad Christi conceptionem ; quæ non fuit ab aliqua impuritate culpæ vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens, et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, « in quibus nulla impuritas invenitur, » ut Dionysius dicit cap. VI, *Eccl. hierarch.*, § 6, col. 538, t. 1. Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi quæ fuit opus Spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

CONCLUSIO. — Remansit fomes in beata Virgine post sanctificationem secundum essentiam, ligatus tamen quoad exercitium, sive operationem, usque ad Filii Dei conceptionem, in qua fuit totaliter sublatus.

ARTICULUS IV.

Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit B. Virgo præservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est, post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fomitis, etiamsi rationem præveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* Ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Præterea, *Super* illud *Luc.*, II : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, Augustinus dicit [3] in lib. *QQ. veteris et novi Testamenti*, quæst. LXXIII, col. 2267, t. 3, quod « B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit. » Sed dubitare de fide peccatum est. Ergo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea Chrysostomus, *Super Matth.*, XII, *hom.* XLV, exponens illud : *Ecce mater tua et fratres tui foris stant, quærentes te*, dicit : « Manifestum est quod solum ex vana gloria hoc faciebant. » Et Joan., II, super illud, *Vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus, *Hom.* XX *in Joan.*, § 2, col. 412, t. 13, quod « volebat jam eum hominum gratiam conciliare et se ipsam clariorem facere per Filium ; et fortassis quid humanum patiebatur quemadmodum et fratres ejus dicentes : Manifesta te ipsum mundo. » Et post pauca subdit : *Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat* : quod totum constat esse peccatum. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXXVI, col. 267, t. 10 : « De sancta Virgine Maria

[1] Parm. addit : « hujusmodi. »
[2] Parm. : « duplicem purgationem fecit. »
[3] Augustino liber iste abnuitur.
(*a*) Nota sedulo concupiscentiam fomitis, sicut et obnoxietatem pœnis communibus, et mortalitatem posse remanere etiam in persona a labe peccati originalis præservata. Deus enim præservando a labe non necessario eximit a pœnalitatibus quæ sunt conditiones humanæ vitæ pro præsenti statu. S. Thomas nihilominus docet fomitem fuisse ligatum in prima sanctificatione B. Mariæ Virginis. Alexander vero de Ales in III P., q. IX, distinguit inter fomitem qui respicit naturam, et fomitem qui respicit personam. Primus in prima sanctificatione non fuit a Virgine remotus ; ab ultimo autem qui duplicem effectum habet, scilicet pronitatem ad malum et difficultatem ad bonum, fuit tunc B. Virgo omnino purgata.

propter honorem Christi nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem : inde enim scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum quod concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum. »

Respondeo dicendum, quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud II ad Corinth., III, 6 : *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti.* Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit Lucæ, I, 30 : *Invenisti gratiam apud Deum : ecce concipies*, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando : tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Proverb., XVII, 6 : *Gloria filiorum patres eorum*; unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset ; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II ad Corinth., VI, 15 : *Quæ conventio Christi ad Belial?* tum etiam quia singulari modo Dei Filius qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima sed etiam in utero. Dicitur autem Sap., I, 4 : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitavit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est quod beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale ; ut sic in ea impleatur quod dicitur, Cant., IV, 7 : *Tota pulchra es, amica mea et macula non est in te.*

Ad primum ergo dicendum, quod in B. Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret : et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat : alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione præventus ; et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Simeonis Origenes, *Hom.* XVII *in Luc.*, col. 1845, t. 3, et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem in hunc loc., col. 1656, t. 2, « per gladium dicit significari prudentiam Mariæ, non ignaram mysterii cælestis. » *Vivum est enim verbum Dei, et validum, et acutius omni gladio ancipiti.* Quidam vero per gladium dubitationem intelligunt; quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius in *Epist. ad Optimum*, quod « B. Virgo assistens cruci, et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat, » ex una scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex alia parte considerans ejus mirifica.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit; possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari.

Conclusio. — Cum eximio et singulari quodammodo, Dei Filius in beata Virgine habitaverit, simpliciter fatendum est, eam nec mortale, nec veniale peccatum unquam commisisse : hoc enim in Filii ignominiam quodammodo vergeret.

ARTICULUS V.

Utrum beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Joan., I, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre plenum gratiæ et veritatis.* Sed ea quæ sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Præterea, ei quod est plenum et perfectum non restat aliquid addendum, quia « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur in III *Physic.*, text. 63 et 64. Sed beata Virgo postmodum additionem gratiæ suscepit, et quando Christum concepit, dictum est enim Luc., I, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te*, et iterum

quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Præterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I *De Cælo*, text. 32, et lib. II, text. 59. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit : non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiæ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est quod angelus ad eam dixit, Luc., I, 28 : *Ave gratia plena.* Quod exponens Hieronymus [1] in *Serm. de Assumpt.,* § 6, col. 127, t. 11, dicit : « Bene gratia plena, quia cæteris per partes præstatur, Mariæ vero se tota simul infudit gratiæ plenitudo. »

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit, IV cap. *Cæl. hierarch.*, § 2, col. 179, t. 1, quod angeli qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiæ, secundum Divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et Joan., I, 17, dicitur : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ cæteris majorem debuit a Christo gratiæ plenitudinem obtinere.

Ad primum ergo dicendum, quod unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus ut esset prædestinatus [2] Filius Dei in virtute sanctificationis [3], hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiæ quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ : ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formæ, quæ est potior : nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis ; sicut ignis perfectissime habet [4] suas qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata Virgine fuit triplex perfectio gratiæ. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi : et hæc fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiæ fuit in beata Virgine ex præsentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria.

Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem uno modo per liberationem a malo : nam primo in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali ; secundo, in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata; tertio vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo per ordinem ad bonum : nam primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum, quod non est dubitandum quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ sicut habuit Christus [5] : non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiæ enim usum habuit in contemplando, secundum illud Luc., II, 19: *Maria autem conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo;* non habuit autem usum sapientiæ quantum ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I ad Timoth., II, 12 : *Docere autem mulieri non permitto.* Miraculorum autem usus ei non compe-

[1] Cod. : « Hieronymus » : sed omnes critici opus istud D. Hieronymo abjudicandum esse consentiunt. Eadem leguntur in *Sermone de Annuntiatione*, inter opera Petri Chrysologi, col. 538.

[2] In Parm. deest : « prædestinatus. »

[3] Parm. : « sanctificandi. »

[4] Parm. : « proprias. »

[5] In Parm. deest : « sicut habuit Christus. »

tebat, dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo, et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur, Joan., x, 41, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit : *Magnificat anima mea Dominum*, etc., Luc., I, 47.

Conclusio. — Majorem beata virgo Maria gratiæ præ cæteris plenitudinem a Christo obtinere debuit, quæ mater illius esse meruit, qui est omnis gratiæ origo ac principium.

ARTICULUS VI.

Utrum sic sanctificari fuerit proprium beatæ Virgini.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctificari in utero post Christum proprium fuerit B. Virgini. Dictum est enim quod propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium ei. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Præterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Jeremias et Joannes Baptista, qui dicuntur sanctificari in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de Christo[1] prophetavit : Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt : nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Jeremiæ et Joanni Baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea, Job de se dicit, Job, XXXI, 18 : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum* : nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Joannem Baptistam et Jeremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est quod dicitur de Jeremia, Jerem., I, 5 : *Antequam exires de ventre, sanctificavi te;* et de Joanne Baptista dicitur Luc., I, 15 : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.*

Respondeo dicendum, quod Augustinus in *Epist.* CLXXXVII *ad Dardanum*, § 23, col. 840, t. 2, dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. « Potuit enim exultatio Joannis in utero, » ut ipse dicit, « esse significatio rei tantæ, » scilicet quod mulier esset mater Dei, « a majoribus cognoscendæ, non a parvulo cognitæ. Unde in evangelio non dicitur : Credidit infans in utero, sed, exultavit. Videmus autem exultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in utero. Et ideo sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis, ut intra viscera materna jam posset agnoscere, credere, consentire, quod in aliis parvulis ætas expectatur ut possint, et hoc in miraculis habendum puto divinæ potentiæ. »

Sed quia expresse in Evangelio, Lucæ, I, 15, dicitur, quod *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*, et de Jeremia expresse dicitur : *Antequam exires de vulva sanctificavi te*, asserendum videtur eos sanctificatos in utero quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint, de quo Augustinus, loc. cit., quæstionem movet : sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit : quia hujusmodi privilegia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I ad Corinth., XII, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem ;* quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiæ innotesceret. Et quamvis judiciorum Dei possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiæ conferat ; conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero ad præfigurandam sanctificationem per Christum faciendam : primo quidem per ejus passionem, secundum illud Heb., ult., 12 : *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*; quam quidem passionem Jeremias et verbis et mysteriis apertissime prænuntiavit, et suis passionibus expressissime præfiguravit : secundo, per baptismum, secundum illud I ad Corinth., VI, 11 : *Sed abluti estis ; sed sanctificati estis* : ad

[1] Parm. : « de eo. »

quem quidem[1] baptismum Joannes suo baptismo homines præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo, quæ fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod B. Virgini præstitum est ut de cætero non peccaret nec mortaliter nec venialiter : aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cætero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo conjunctiores quam Jeremias et Joannes Baptista ; qui tamen fuerunt ei conjunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod miseratio de qua ibi Job loquitur, non significat virtutem infusam, sed quamdam inclinationem naturalem ad actum hujus virtutis.

Conclusio. — Non soli beatæ Virgini, ut in utero sanctificaretur, divinæ gratiæ munere concessum est, sed etiam aliis, scilicet Jeremiæ, et Joanni Baptistæ, quorum sanctificatio, sanctificationis per Christi passionem et baptismum futuræ figura fuit.

QUÆSTIO XXVIII.

DE VIRGINITATE B. MARIÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virginitate matris Dei ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum fuerit virgo in concipiendo ; 2° utrum fuerit virgo in partu ; 3° utrum permanserit virgo post partum ; 4° utrum votum virginitatis emiserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum B. Maria fuerit virgo in concipiendo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quæ habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem : dicitur enim Luc., II, 33 : *Erant pater ejus et mater mirantes super his quæ dicebantur de illo* ; et infra, 48, eadem mater dicit : *Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea, Matth., I, probatur quod Christus fuerit filius Abrahæ et David, per hoc quod Joseph ex David descendit : quæ quidem probatio nulla esset, si Joseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Joseph conceperit : et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea, Galat., IV, 4, dicitur : *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quæ est a viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et cæteri motus. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philip., II, 7 : *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et feminæ, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus : et ita non videtur fuisse conceptus de virgine matre.

5. Præterea, quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris et feminæ. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et feminæ, non vere fuit corpus humanum : quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ., VII, 14 : *Ecce virgo concipiet* .

Respondeo dicendum (*a*), quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse. Contrarium enim pertinet ad hæresim Ebionitarum et Cerinthi qui Christum purum hominem arbitrabantur et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor : primo propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet

[1] Parm. : « ad quod. »

(*a*) Virginitatem B. V. Mariæ in conceptione Christi negarunt, vel negant etiam nunc, Cerinthus, Carpocrates, Ebionitæ, Judæi, nonnullique hodierni biblistæ ac rationalistæ.

quam Deum, ne Dei[1] dignitas transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur : quinimo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Joan., I, 29 : *Ecce agnus Dei*, scilicet innocens *qui tollit peccata*[2] *mundi*. Non poterat autem esse quod in natura jam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, cap. XII, col. 421, t. 10 : « Solus nuptialis concubitus ibi non fuit, » scilicet in matrimonio Mariæ et Joseph, « quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato. » Quarto, propter ipsum finem incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei « *non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, id est ipsa Dei virtute : cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in libro *De sancta virginitate*, cap. VI, col. 399, t. 6 : « Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit, l. I *Super Lucam*, col. 345, t. 3, « pater Salvatoris appellatur Joseph, non quod vere juxta Photinianos pater fuerit ei, sed quod ad famam Mariæ conservandam pater sit ab omnibus æstimatus. » Unde et Lucæ, III, 23, dicitur: *Ut putabatur, filius Joseph*. Vel, sicut Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evangelistarum*, cap. I, col. 1071, t. 3, « eo modo pater Christi dicitur Joseph quo et vir Mariæ intelligitur sine commixtione carnis ipsa copulatione conjugii, multo videlicet conjunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Joseph pater Christi, quia non eum genuerat concumbendo : quandoquidem pater esset etiam ei quem non ex sua conjuge procreatum aliunde adoptasset. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *Super* I *Matth.*, in illud : *Christi generatio sic erat*, t. 7, « cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, ordo generationis ejus usque ad Joseph deducitur, » primo quidem, quia « non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, quia ex una tribu fuit Joseph et Maria : unde et ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam. » Et, ut Augustinus dicit in lib. I *De nuptiis et concupisc.*, cap. XI, col. 421, t. 10, « fuit generationum series usque ad Joseph perducenda, ne in illo conjugio virili sexui utique potiori fieret injuria, cum veritati nihil periret, quia ex semine David et Joseph erat et Maria. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa[3] *ord.* dicit ibidem, col. 578, t. 2, « mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebræorum : usus enim Hebrææ locutionis mulieres dicit non virginitate corruptas, sed feminas. »

Ad quartum dicendum, quod ratio illa habet locum in his quæ procedunt in esse per viam naturæ, eo quod natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum; sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum, in lib. I *De gener. animal.*, cap. II, XIX et XX, semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens ; sola autem femina materiam subministrat in conceptu[4]. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia

[1] In Parm. deest « Patris. »
[2] Parm. : « peccatum »
[3] Ex Augustino desumitur, l. XXIII *Contra Faustum*, c. VII, col. 470, t. 8.
[4] In Parm. : « conceptui. »

transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

Conclusio. — Non modo patris mittentis dignitati, verum etiam ipsius Filii missi proprietati et Incarnationis fini, conveniebat ut Christus sine corruptione matris conciperetur.

ARTICULUS II.

Utrum mater Dei fuerit virgo in partu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius *Super Luc.*, cap. II, v. 23, col. 1655, t. 2: « Qui vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suæ vulvam, ut immaculatus exiret. » Sed aperitio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2. Præterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus ejus phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

3. Præterea, sicut Gregorius dicit in *Homil. octavarum Paschæ*, XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1198, t. 2, per hoc quod januis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus « ostendit corpus suum esse ejusdem naturæ et alterius gloriæ. » et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile *habens similitudinem carnis peccati*, ut Apostolus dicit ad Rom., VIII. Non ergo exivit per virginis uterum clausum.

Sed contra est quod in quodam *Sermone* Ephesini concilii, § 1, col. 1350 oper. Theodoti Ancyr., dicitur: « Natura post partum nescit ulterius virginem ; gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit. Fuit ergo mater Christi Virgo in partu. »

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio asserendum est, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse : nam Propheta non solum dicit : *Ecce virgo concipiet*; sed etiam addit : *Et pariet filium*, Isaiæ VII, 14. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc competebat proprietati ejus qui nascebatur, qui est Verbum Dei. Nam Verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde ut ostenderetur quod illud esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in *Sermone* quodam Ephesini concilii, ibid., § 1 et 2, legitur: « Quæ parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit virginitatem, seipsum per hoc Verbum ostendens. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem: neque Deus Verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem. » Secundo hoc est conveniens quantum ad effectum Incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret: unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus dicit in quodam *Serm. de nativ. Domini*, col. 1988, § 4, t. 5, « Fas[1] non erat ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta. » Tertio fuit conveniens ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes præceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista de lege induxit : *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*. « Quod quidem, » ut Beda dicit, col. 342, t. 3, « consuetæ nativitatis more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit. » Unde illa adapertio non significat reserationem[2] claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis ex utero matris.

[1] « Fas enim erat ut Domino ex virgine secundum carnem nascente meritum cresceret castitatis; ne per ejus adventum violarentur integra, qui veniebat sanare corrupta. » Cod. Augustino sermonem istum adjudicant; jam vero inter ejus spuria rejicitur. Vide Migne, loc. cit. operum Augustini, *Serm.* CXXI.

[2] Parm. : « communem. »

Ad secundum dicendum, quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare, quod etiam simul ejus Divinitas declararetur: et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus ejus verum ostenderetur, nascitur ex femina; sed ut ostenderetur ejus Divinitas, nascitur ex virgine. « Talis » enim « partus decet Deum, » ut Ambrosius dicit in *Hymno Nativitatis*, col. 1473, t. 3.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse; sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ supra determinata sunt. Hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriæ animæ ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra quod Christus ante passionem permittebat carni suæ agere et pati quæ propria; nec fiebat talis redundantia gloriæ ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit *Super Joann.*, *tract.* CXXI, § 4, col. 1958, t. 3: « Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit. » Et Dionysius dicit in quadam *Epist. ad Cajum*, col. 1071, t. 1, quod « Christus super hominem operabatur ea quæ sunt hominis: et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem. »

Conclusio. — Cum Christus ut nostram corruptionem tolleret, in mundum venerit, eum matris virginitatem nascendo corrumpere, minime decuit.

ARTICULUS III.

Utrum mater Dei permanserit virgo post partum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth., I, 18: *Antequam convenirent* Joseph et Maria, *inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Non autem Evangelista diceret, *antequam convenirent*, nisi certus esset [1] de conventuris; quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet. Ergo videtur quod beata Virgo quandoque convenerit carnali copula cum Joseph; et ita non permanserit virgo post partum.

2. Præterea, ibidem subditur ex verbis angeli loquentis ad Joseph: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam.* Conjugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam et Joseph; et ita videtur quod non permanserit virgo post partum.

3. Præterea, ibidem post pauca subditur: *Et accepit conjugem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum.* Hoc autem adverbium, donec, consuevit determinatum tempus significare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem cognoscendi ibi ad coitum refertur, sicut et Genes., IV, 1, dicitur quod *Adam cognovit uxorem suam.* Ergo videtur quod post partum Beata Virgo fuerit [2] a Joseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

4. Præterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes; unde et Rom., VIII, 29, dicitur: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris ejus. Ergo habuit alios filios post Christum; et ita videtur quod mater Christi non manserit virgo post partum.

5. Præterea, Joan., II, 12, dicitur: *Post hoc descendit Capharnaum ipse,* scilicet Christus, *et mater ejus, et fratres ejus.* Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod Beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea, Matth., XXVII, 55, dicitur: *Erant ibi,* scilicet juxta crucem Christi, *mulieres multæ a longe quæ secutæ erant Jesum a Galilæa, ministrantes ei: inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Jacobi, et Joseph mater, et mater filiorum Zebedæi.* Videtur autem hæc Maria, quæ hic dicitur Jacobi et Joseph mater, esse etiam mater Christi; dicitur enim Joan., XIX, 25, quod stabat *juxta crucem Jesu* Maria *mater ejus.* Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XLIV, 2: *Porta hæc clausa erit, non*

[1] In Parm. deest « certus esset. »

[2] Parm.: « carnaliter. »

aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam: quod exponens [1] Augustinus in quodam sermone, col. 2107, t. 5, dicit : « Quid est porta in domo Domini clausa nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est: Homo non transibit per eam, nisi, Joseph non cognoscet eam? Et quid est: Dominus solus intrabit et egredietur per eam, nisi, Spiritus sanctus impraegnabit eam et angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est : Clausa erit in æternum, nisi quia erit Maria virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum? »

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit matrem Christi post partum a Joseph esse carnaliter cognitam et alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat Christi perfectioni : qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tamquam perfectus per omnia filius ejus; ita decuit ut esset unigenitus matris, tamquam perfectissimum germen ejus. Secundo, hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quod de cætero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quæ ingratissima videretur, si tanto Filio contenta non esset, et si virginitatem, quæ in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quarto etiam ipsi Joseph esset ad maximam præsumptionem imputandum, si eam quam revelante angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentasset[2]. Et ideo simpliciter est asserendum, quod mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit in lib. *Cont. Helvidium*, § 4, col. 186, t. 2, « intelligendum est quod hæc præpositio ante, licet sæpe consequentiam indicet, tamen nonnunquam ea tantum quæ prius cogitabantur, ostendit. Nec necesse est ut cogitata fiant; cum aliud ideo intervenerit ne ea quæ cogitata sunt, fierent: sicut si aliquis dicat: Antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus. » Et similiter Evangelista dicit : *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto*, non quia postea convenerint, sed quia dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum sanctum; ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, cap. XI, col. 420, t. 10, « conjux Joseph vocabatur mater Dei ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus. » Ut enim Ambrosius dicit, l. II *Super Lucam*, § 5, col. 1635, t. 2, « non virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur. »

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiæ. Dicit enim Chrysostomus *Hom.* I *Oper. imperf. in Matth.*, ad fin., quod « non cognovit eam Joseph, antequam pareret, cujus fuerit dignitatis ; sed postquam peperit, tunc cognovit eam ; quia per ipsius prolem spatiosior et dignior facta fuerat quam totus mundus : quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit. » Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Si enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel, sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Joseph, donec pareret ; post partum autem a Joseph agnita invenitur species faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem, lib. *Advers. Helvid.*, § 6, col. 189, t. 2, concedit esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit quod usque vel donec in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Gal., III, 19 : *Propter trangressiones* lex *posita est donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud psal. CXXII, 2 : *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum donec misereatur nostri* ; ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi significantur ea de quibus pos-

[1] Dictus sermo inter spuria rejicitur.
[2] Parm. : « attentaret. »

(*a*) Est de fide contra Helvidium, Jovinianum, Antidicomarianitas, et quosdam recentiores.

set dubitari, si scripta non fuissent; cætera vero nostræ intelligentiæ derelinquuntur. Et secundum hoc Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

Ad quartum dicendum, quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit: alioquin si non esset[1] primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiu secundum legem primogenita non debentur, quamdiu et alia fuerint procreata[2]; quod patet esse falsum, cum intra unum mensem[3] primogenita redimi mandarentur secundum legem.

Ad quintum dicendum, quod « quidam, » sicut Hieronymus dicit *Super* XII *Matth.*, col. 84, t. 7, « fratres Domini de alia uxore Joseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris Mariæ materteræ Domini liberos intelligimus. » Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione, et affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit *Contra Helvidium*, § 19, col. 203, t. 2, « magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit. »

Ad sextum dicendum, quod Maria, quæ dicitur Jacobi et Joseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quæ in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quod sit mater Jesu. Hæc autem Maria intelligitur esse uxor Alphæi, cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est frater Domini.

Conclusio. — Ne vel Christi perfectioni, vel matris sanctitati derogemus, aut Spiritui sancto injuriam inferamus, ipsique Joseph præsumptionem maximam imputemus, Dei matrem ut virginem concepisse et peperisse, ita etiam post partum semper virginem permansisse fatendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum mater Dei virginitatem voverit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deuter., VII, 14: *Non erit apud te sterilis utriusque sexus.* Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra præceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum, antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite B. Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Præterea, Apostolus, I ad Cor., VII, 25, dicit: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Sed perfectio consilii a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut Apostolus dicit Rom., X. Non ergo conveniens fuit quod[4] Virgo votum virginitatis emitteret.

3. Præterea, Glossa *ord.*, Hieronymi[5], dicit I ad Tim., V, sup. illud; *Habentes damnationem*, col. 630, t. 2, quod « voventibus castitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. » Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est. Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc., I, videtur quod ipsa virginitatis votum non emiserit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, cap. IV, col. 398, t. 6: « Annuntianti angelo Maria respondit: « Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? » quod profecto non diceret, nisi virginem Deo se ante vovisset.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei præcipue debuit pollere, ut ex supra

[1] Parm.: « est. »

[2] Ita Mss. et veteres edit. passim. Al.: « Tamdiu sacerdotibus secundum legem primogenita non debentur, » item: « deberentur, » « quamdiu alia non fuerint procreata » quæ lectio a Garcia inducta, a posterioribus passim est adoptata.

[3] Ita Mss. et edit. communiter. Cod. Tarrac.: « intra annum et mensem. » Camer,: « infra annum, » lege: « unum mensem. » Al.: « infra annum et mensem. » Nicolai: « post mensem. »

Vide num. 18, 16.

[4] Parm.: « Beata. »

[5] Cod. Camer., Alcan., Paris., habent « Glossa Hieronymi, » ut habetur in *Decreto*, cap. « Voventibus; » sed apud Hieronymum non inveniri notant Decreti editores. Editi veteres: « Apostolus dicit; » Recentiores: ex Augustino: ex quo Glossa vere, desumpta est, lib. *De bono viduitatis*, c. IX, col. 437, t. 6.

dictis rationibus patet. Et ideo conveniens fuit ut virginitas ejus ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur, antequam ex illo populo Christus nasceretur ; mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Joseph, absolute virginitatem vovisse (*a*); sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret ; postquam autem [1] innotuit hoc esse acceptum, absolute vovit, antequam ab angelo denuntiaretur [2].

Ad secundum dicendum, quod, sicut gratiæ plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio præcessit in matre ; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfecte quidem incœpit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quæ absolute castitatem vovent, quod quidem mater Dei non fecit, antequam Joseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

Conclusio. — Ante desponsationem mater Dei non simpliciter virginitatem vovit, sed post decuit ut virginitatem suam Deo perpetuo per votum consecraret.

QUÆSTIO XXIX.

DE MATRIS DEI DESPONSATIONE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum Christus debuerit de desponsata nasci ; 2° utrum fuerit verum matrimonium inter Mariam matrem Domini et Joseph.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus nasci debuerit de virgine desponsata.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini nunquam voluit carnali copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea, quod Christus ex virgine nasceretur miraculum fuit : unde Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, §8, col. 519, t. 2 : « Ipsa Dei virtus per inviolatæ matris virginea viscera membra infantis eduxit, quæ postea per clausa ostia membra juvenis introduxit. Hic si ratio quæritur, non erit mirabile ; si exemplum poscitur, non erit singulare. » Sed miracula quæ [3] fiunt ad confirmationem fidei debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

3. Præterea, Ignatius martyr, ut Hieronymus dicit *Super* I *Matth.*, col. 24, t. 7, hanc causam assignavit desponsationis matris Dei, « ut partus ejus celaretur diabolo ; dum eum putat non de Virgine, sed de uxore generatum. » Quæ quidem causa nulla esse videtur, tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensus cognoscit; tum etiam quia postmodum per multa evidentia signa dæmones aliqualiter Christum cognoverunt ; unde dicitur Marci, I, 24, quod *homo in spiritu immundo exclamavit dicens : Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene ? Venisti* ante tempus *perdere nos ? Scio quod * sis sanctus Dei.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei esset desponsata. ** Ante tempus, et scio qui sis.*

4. Præterea, aliam rationem assignat Hieronymus, loc. cit. : « Ne lapidaretur mater Dei a Judæis, sicut adultera. » Hæc autem ratio nulla esse videtur : si enim non esset desponsata, non potuisset [4] de adulterio condemnari. Et ita non videtur

[1] Parm. : « ei. »
[2] Parm. : « annuntiaretur. »
[3] Parm. : « miracula fiunt... unde debent. »
[4] Parm. : « posset. »

(*a*) Alii volunt B. Virginem absolute, etiam ante desponsationem suam, virginitatem vovisse. Calvinistæ negant B. Virginem virginitatem vovisse.

rationabile fuisse quod Christus de desponsata[1] nasceretur.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 18 : *Cum esset desponsata mater* Jesu *Maria Joseph ;* et Luc., I, 26 : *Missus est angelus Gabriel ad* Mariam *virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione. Primo quidem ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abjiceretur. Unde Ambrosius dicit, l. II *Super Luc.*, § 2, col. 1633, t. 2 : « Quid Judæis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti ? » Secundo, ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, *Super* III *Luc.*, § 3 et 4, col. 1672, t. 2 : « Qui[2] in sæculum venit, sæculi debuit more describi. Viri autem persona quæritur, qui in senatu et reliquiis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instituit Scripturarum, quæ semper viri originem quærit. » Tertio ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam, « ut partus ejus diabolo celaretur. » Quarto, ut a Joseph nutriretur : unde et pater ejus dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a pœna, « ne scilicet lapidaretur a Judæis tamquam adultera, » ut Hieronymus dicit, loc. sup. cit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius *Super* I *Luc.*, § 1, col. 1633, t. 2, quod « desponsata est, ne temeratæ virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelæ videretur insigne præferre. » Tertio ut ei a Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit loc. cit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit *Super Luc.*, loc. cit. : « Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum. » Secundo, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit *Super Luc.*, ibid : « Fides Mariæ verbis major adsciscitur, et mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta prægnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum conjugii præmium et gratia nuptiarum partus sit feminarum : » quæ quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostræ. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus, quæ propter suam incautelam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit., ibid., § 1 : « Non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui quod infamata mater quoque Domini videretur. » Quarto, quia per hoc designatur[3] universa Ecclesia, quæ « cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, » ut Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, cap. XII, col. 401, t. 6. Potest etiam et quinta ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra hæreticos alteri horum detrahentes.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginitas.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit *Super Lucam*, loc. cit., § 1, « maluit Dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris ; nec putavit ortus sui fidem matris injuriis adstruendam. » Sciendum tamen, quod miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris : et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset : quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III *De Trinit.*, cap. VII et VIII, col. 875, t. 8, diabolus multa potest virtute suæ naturæ, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute naturæ suæ diabolus

[1] Parm. addit. : « virgine. »

[2] Series propositionum apud Migne intervertitur.

[3] Parm. : « significatur. »

cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit diabolus esse Filium Dei, non obstat : quia jam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibebat[1]. Unde Leo Papa, in *Serm.* IV *de Epiph.*, cap. III, col. 247, t. 1, dicit quod « Magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum quantitate parvulum, alienæ opis indigum, fandi impotem, et in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem. » Ambrosius tamen *Super Lucam*, loc. cit., § 3, videtur hoc magis referre ad membra diaboli. Præmissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit : « Sed tamen magis fefellit principes sæculi : dæmonum enim malitia facile etiam occulta deprehendit; at vero qui sæcularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt. »

Ad quartum dicendum, quod judicio adulterarum lapidabatur secundum legem non solum illa quæ jam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quæ in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deuteron., XXII, 20 : *Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent* eam *viri civitatis illius*, *et morietur*, *quia fecit nefas in Israel*, *ut fornicaretur in domo patris sui*.

Vel potest dici, secundum quosdam, quod B. Virgo erat de stirpe seu parentela[2] Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc., I. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur. Legitur enim Levit., XXI, 9 : *Sacerdotis filia*, *si deprehensa fuerit in stupro*, *et violaverit nomen patris sui*, *flammis exuretur*. Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiæ.

CONCLUSIO. — Decuit Christum ex virgine desponsata nasci, tum ut partus diabolo celaretur, tum ut a supplicio atque infamia mater esset immunis, tum denique ut figura esset ecclesiæ, quæ cum virgo sit, uni tamen viro Christo est desponsata.

[1] Parm. : « exhibere. »

[2] In Parm. deest : « seu parentela. »

ARTICULUS II.

Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Mariam et Joseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus *Contra Helvidium*, § 4, col. 187, t. 2, quod Joseph Mariæ custos fuit potius quam maritus ejus. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Joseph maritus ejus fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Joseph.

2. Præterea, *Super* illud *Matth.*, I : *Jacob genuit Joseph virum Mariæ*, dicit Hieronymus, col. 23, t. 7 : « Cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum : sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri, et sponsæ vocentur uxores. » Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter B. Virginem et Joseph.

3. Præterea, Matth., I, 19, dicitur : *Joseph vir ejus cum esset justus*, *et nollet eam traducere*, scilicet in domum suam ad cohabitationem assiduam, *voluit eam occulte dimittere*, id est, tempus nuptiarum mutare, ut Remigius exponit[3]. Ergo videtur quod nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium; præsertim cum post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evangelistarum*, cap. I, col. 1071, t. 3 : « Non erat fas ut Joseph ob hoc a conjugio Mariæ separandum Evangelista putaret, quod non ex ejus concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique conjugium, non permixto corporis sexu. »

Respondeo dicendum, quod matrimonium sive conjugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda ; prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur : secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem ma-

[3] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ.

trimonii consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda : ad quorum primum pervenitur per concubitum [1] conjugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam.

Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium Virginis matris Dei et Joseph, quia uterque consensit in copulam conjugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et angelus vocat Mariam conjugem Joseph, dicens ad Joseph, Matth., I, 20 : *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam :* quod exponens Augustinus in lib. I *De nuptiis et concupisc.*, cap. XI, col. 420, t. 10, dicit : « Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cogniturus. » Quantum vero ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit *Super* I *Luc.*, § 5, col. 1635, t. 2 : « Non te moveat quod frequenter Mariam Scriptura vocat conjugem : non enim virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur. »

Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit in lib. I *De nupt. et concupisc.*, § 13, col. 421, t. 10 : « Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium; solus ibi nuptialis concubitus non fuit (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum, quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *Hom.* I *Op.* [2] *imperf.*, sub fin., « beata virgo sic fuit desponsata Joseph, quod etiam esset domi habita. Nam sicut in ea quæ in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quæ extra domum concipit, est suspecta conceptio. » Et ita non esset sufficienter provisum famæ B. Virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicitur : *Et nollet eam traducere*, melius intelligitur, id est, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit quod *voluit occulte dimittere eam.* Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum; propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde sicut Chrysostomus dicit *Hom.* IV *in Matth.*, § 2, col. 326, t. 11 [3], « non dicit Evangelista : Antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus jam erat. Consuetudo enim fuit veteribus ut sponsæ in sponsorum domibus haberentur. » Et ideo etiam Angelus dicit : *Ne timeas accipere Mariam conjugem tuam*, id est, non timeas nuptias ejus solemniter celebrare. Licet alii dicant, quod nondum erat in domum introducta [4], sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

Conclusio. — Inter Christi matrem et Joseph, fuit verum et legitimum matrimonium, non quidem quod consenserint in copulam carnalem simpliciter seu concubitum, sed quantum ad consensum mutuæ fidelitatis, et educandæ prolis debitum.

QUÆSTIO XXX.

DE B. MARIÆ VIRGINIS ANNUNTIATIONE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de annuntiatione B. Virginis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat; 2° per quem erat ei hoc annuntiandum; 3° per quem modum ei annuntiari debebat; 4° de ordine annuntiationis.

[1] Ita Mss. et antiqui editi libri, queis concinunt edit. Patav., Garcia, Theologi. Nicolai : « per consensum. »

[2] *Opus imperfectum in Matt.*, non est Chrysostomi.

[3] Edit. Vivès.

[4] Parm. : « inducta. »

(*a*) Origenes et S. Basilius, quibus forte adhæsit Hieronymus, admiserunt inter Mariam et Joseph sponsalia tantum, non matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solum necessaria esse videbatur ut Virginis consensus haberetur. Sed consensus ejus non videtur necessarius fuisse, quia conceptus Virginis prænuntiatus fuit prophetia prædestinationis, « quæ sine nostro completur arbitrio, » ut dicit Glossa *ord.*, Matth., I, v. 22, col. 71, t. 2. Non ergo necessarium fuit quod talis annuntiatio fieret.

2. Præterea, B. Virgo Incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis : quia, ut dicitur Rom., III, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes*. Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo B. Virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio Filii Dei annuntiaratur.

3. Præterea, sicut B. Virgo corporaliter Christum concepit, ita et quælibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter ; unde Apostolus dicit Gal., IV, 19 : *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*. Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec B. Virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est quod habetur Luc., I, 31 : quod Angelus dixit ei : *Ecce concipies in utero, et paries filium*.

Respondeo dicendum, quod congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem : ut scilicet prius mens ejus de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate*, cap. III, col. 398, t. 6 : « Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi, » et postea subdit : « Materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset. » Secundo, ut posset esse certior testis hujus sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens : *Ecce ancilla Domini*. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum, quod B. Virgo expressam fidem habebat Incarnationis futuræ : sed cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat : et ideo super hoc erat instruenda.

Ad tertium dicendum, quod spiritualem conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit annuntiatio, quæ est per fidei prædicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom., X, 17. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere ; sed scit veram fidem esse quam accepit.

CONCLUSIO. — Ut beatæ Virginis mens prius de Christo instrueretur, quam eum carne conciperet, decuit ipsi annuntiari, quod esset Christum conceptura.

ARTICULUS II.

Utrum annuntiatio B. Virgini fieri debuerit per angelum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgini non debuerit annuntiatio fieri per angelum. Supremis enim angelis fit revelatio immediate a Deo, ut Dionysius dicit VII cap. *Cælest. hierarch.*, § 3, col. 210, t. 1. Sed mater Dei est super omnes angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit illi annuntiari Incarnationis mysterium, et non per angelum.

2. Præterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur : unde et Apostolus dicit I Corinth., XIV, 34 : *Mulieres in ecclesiis taceant* : *si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent*. Ergo videtur quod B. Virgini debuerit annuntiari mysterium Incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Joseph vir ejus super hoc fuit ab angelo instructus, ut legitur Matth., I.

3. Præterea, nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed etiam supre-

mi angeli non plene cognoverunt Incarnationis mysterium : unde dicit Dionysius, VII cap. *Cælest. hierarch.*, ibid., ex eorum persona esse intelligendam quæstionem quæ ponitur Isa., LXIII, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quod per nullum angelum potuit convenienter annuntiatio Incarnationis fieri.

4. Præterea, majora sunt per majores nuntios annuntianda. Sed mysterium Incarnationis est maximum inter omnia quæ per angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod si per aliquem angelum debuit annuntiari, quod annuntiandum fuerit per aliquem [1] de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, sed [2] de ordine archangelorum, qui est penultimus ; unde Ecclesia cantat : « Gabrielem archangelum scimus divinitus te esse affatum. » Non ergo hujusmodi annuntiatio per Gabrielem archangelum convenienter facta est.

Sed contra est quod dicitur Luc., I, 26 : *Missus est Gabriel angelus a Deo*, etc.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per angelum divinæ Incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus angelis divina ad homines perveniunt ; unde Dionysius dicit IV cap. *Cælest. hierarch.*, § 4, col. 182, t. 1, quod « divinum Jesu benignitatis mysterium angeli primo edocti sunt ; postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit, prophetam Joannem ex ipso nasciturum ; Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium. » Secundo, hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum ; unde Beda dicit in *Homil. in festo Annunt.*, col. 9, t. 5 : « Aptum humanæ restaurationis principium ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanæ fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiæ decipiendam. » Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei ; unde [3] Hieronymus dicit in *Serm. Assump.*, § 5, col. 126, t. 11 : « Bene angelus ad Virginem mittitur : quia semper est angelis cognata virginitas. Profecto, in carne præter carnem vivere, non terrena vita est, sed cælestis. »

Ad primum ergo dicendum, quod mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem, ad quam divinitus eligebatur ; sed quantum ad statum præsentis vitæ, inferior erat angelis, quia et ipse Christus ratione passibilis vitæ *modico quam angeli minoratus est*, ut dicitur Hebr., II, 9. Sed tamen quia Christus simul fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum : et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat.

Ad secundum dicendum, quod sicut [4] Augustinus dicit in *Serm. de Assumptione*, cap. IV, col. 1144, t. 6 : « B. Virgo Maria vera æstimatione a quibusdam generalibus excipitur : quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, id est, mariti, potestate fuit, quæ integerrimis visceribus de Spiritu sancto Christum suscepit. » Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio Incarnationis, sed mediante angelo. Propter quod etiam ipsa est prius instructa quam Joseph : nam ipsa instructa est ante conceptum, Joseph autem post ejus conceptum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, angeli incarnationis mysterium cognoverunt ; sed tamen interrogabant, perfectius scire cupientes a Christo hujus mysterii rationes, quæ sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus martyr dicit : « Quod angeli noverint futuram incarnationem ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio atque modus, qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginea cellula. »

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine angelorum : propter quod Gregorius dicit *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 8 et 9, col. 1250, etc., t. 2 : « Summum angelum venire dignum fuerat qui summum omnium nuntiabat. » Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu angelorum : fuit enim de ordine archangelorum, unde et

[1] Parm. : « ille debuerit esse de, etc. »
[2] Parm. : « cum sit. »
[3] Cod. : « Hieronymus. » Jam autem sermonem istum non esse Hieronymi, eadem autem apud Petrum Chrysologum in *Sermone de Annuntiatione* legi, notatum est.
[4] « Cod. : Augustinus. »

Ecclesia eum archangelum nominat : et Gregorius ipse dicit ibid., in *Homil. de centum ovibus*, quod « archangeli dicuntur qui summa annuntiant. » Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit ibid., hoc nomen officio ejus congruit. « Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum Dominus et potens in prælio ad debellandas potestates aereas veniebat. »

Conclusio. — Cum divina ordinatio postulet, ut mediantibus angelis ad homines divina perveniant, conveniens fuit, ut mysterium divinæ Incarnationis matri Dei per angelum annuntiaretur.

ARTICULUS III.

Utrum angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. « Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis, » ut Augustinus dicit XII *Super Genes. ad litt.*, c. XXIV, § 51, col. 474, t. 3, et præcipue ipsi angelo est magis conveniens ; nam visione intellectuali videtur angelus in sua substantia ; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium ; ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod angelus annuntians apparuerit Virgini visione intellectuali.

2. Præterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia, quam sensus. Sed angelus apparuit Joseph in somnis secundum imaginariam visionem, ut patet Matth., I et II. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit B. Virgini imaginaria visione et non corporali.

3. Præterea, corporalis visio spiritualis substantiæ videntes stupefacit : unde et de ipsa Virgine cantatur : « Expavescit Virgo de lumine. » Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens ejus esset præservata. Non ergo fuit conveniens quod hujusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est quod Augustinus in quodam sermone [1], § 2, col. 2108, t. 5, inducit B. Virginem sic dicentem : « Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veste coruscans, ingressu mirabilis. » Sed hæc non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione angelus annuntians B. Virgini apparuit.

Respondeo dicendum, quod angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione : et hoc conveniens fuit : primo quidem quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim angelus annuntiare incarnationem invisibibis Dei [2] : unde etiam conveniens fuit ut ad hujus rei declarationem invisibilis creaturæ formam assumeret, in qua visibiliter appareret ; cum etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem ordinentur [3], qua Filius Dei in carne apparuit. Secundo, fuit congruum dignitati matris Dei, quæ non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura : et ideo non solum mens ejus, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini ejus quod annuntiabatur. Ea enim quæ sunt oculis subjecta certius apprehendimus quam ea quæ imaginamur. Unde Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* IV, § 5, col. 332, t. 11, quod « angelus non in somnis, imo visibiliter Virgini astitit : nam quia magnam valde revelationem accipiebat ab angelo, egebat ante tantæ rei eventum visione solemni. »

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit lib. XII *Super Genes. ad litt.*, cap. IX, col. 461, t. 3, quod excellentior est prophetia quæ habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quæ habet alteram tantum. B. autem Virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quod angelum per essentiam videret.

Ad secundum dicendum, quod imagi-

[1] Sermo iste in vetustis codicibus Augustini nomen præfert, immerito quidem, cum sit, judicio Lovaniensium, hominis indocti. Inter spurios etiam apud Migne numeratur.

[2] Parm. : « per quam visibilis fieret. »

[3] Parm. : « præordinentur. »

natio est quidem altior potentia quam sensus exterior; quia tamen principium humanæ cognitionis est sensus, ideo in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Joseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut B. Virgo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit *Super* I *Luc.*, § 28, col. 1625, t. 2: « Perturbamur et a nostro alienamur affectu quando perstringimur alicujus superioris potestatis occursu. » Et hoc contingit non solum in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Genes., XV, 12, dicitur quod *cum sol occubuisset* *, *sopor irruit super Abraham et horror magnus et tenebrosus invasit eum.* Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet, ut propter eam debeat angelica apparitio prætermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad ejus pertinet dignitatem, pars ejus inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio prædicta : sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo, quia, sicut Origenes dicit *Super Luc.*, *hom.* IV, col. 1810, t. 3, « Angelus [1] apparens sciens humanam naturam, primum perturbationi medetur : unde tam Zachariæ quam Mariæ post turbationem dixit : « *Ne timeas.* » Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, in *Vitis Patrum*, lib. I, cap. XVIII, col. 142, t. 1, « non difficilis est beatorum spirituum malorumque discretio. » Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animæ præsentis majestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio Virginis conveniens fuit verecundiæ virginali : quia, ut Ambrosius dicit *Super Lucam*, l. II, § 8, col. 1636, t. 2, « trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri. » Quidam tamen dicunt, quod cum B. Virgo assueta esset visionibus angelorum, non turbata fuit in visione angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione angeli, sed in *sermone ejus*.

* *Occumberet.... Abram.*

Conclusio. — Angelus invisibilis Dei incarnationem annuntians, in corporali quoque visione apparere debuit.

ARTICULUS IV.

Utrum annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod annuntiatio ejus non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit angelus Virgini annuntiare conceptum prolis quam ejus dignitatem exponere, eam salutando.

2. Præterea, probatio aut prætermitti [2] debet in his quæ dubia non sunt, aut præmitti in his quæ dubia esse possunt. Sed angelus primo videtur annuntiasse id de quo Virgo dubitaret, et dubitando quæreret, dicens : *Quomodo fiet istud?* et postea probationem adjunxit tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per angelum est effecta.

3. Præterea, majus non potest probari sufficienter per minus. Sed majus fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

Sed contra est quod dicitur Rom., XIII, 1 : *Quæ sunt, a Deo ordinata sunt* *. Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod Virgini annuntiaret, ut dicitur Luc., I. Ergo ordinatissime fuit annuntiatio per Angelum completa.

* *Sunt Deo, ordinatæ sunt.*

Respondeo dicendum, quod annuntiatio congruo ordine per angelum est perfecta. Tria enim angelus intendebat circa virginem. Primo quidem reddere mentem ejus attentam ad tantæ rei considerationem; quod quidem fecit, eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit *Super Lucam*,

[1] Hæc de Zacharia dicit Origines, loco citato; B. vero Virgini applicari possunt, de cujus perturbatione videnda est *Homilia* VI, col. 1816.

[2] Ita cum melioris notæ Mss. editi passim, aliquo tantum admixto typographico errore, utrobique, « prætermitti, » vel « præmitti, » exhibentes. Garcia propter hunc errorem lectionem depravatam putans hæc tantum ex Tarrac. cod. admittit : « Probatio ante, » pro « autem, » quod erat in nonnullis codd. loco « aut, » « præmitti debet in his quæ dubia esse possunt. »

hom. VI, col. 1816, t. 3, quod « si scivisset, ad alium quempiam similem factum esse sermonem, utpote quæ habebat legis scientiam, nunquam quasi peregrina eam talis salutatio terruisset. » In qua quidem salutatione præmisit idoneitatem ejus ad conceptum in hoc quod dixit : *Gratia plena;* expressit conceptum in hoc quod dixit : *Dominus tecum;* et prænuntiavit honorem consequentem, cum dixit : *Benedicta tu in mulieribus.* Secundo autem intendebat eam instruere de mysterio incarnationis quod in ea erat implendum; quod quidem fecit prænuntiando conceptum et partum, dicens : *Ecce concipies in utero*, etc., et ostendendo dignitatem prolis conceptæ cum dixit : *Hic erit magnus*, etc., et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit : *Spiritus sanctus superveniet in te.* Tertio, intendebat animum ejus inducere ad consensum : quod quidem fecit exemplo Elisabeth, et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

Ad primum ergo dicendum, quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ, admiratio autem maxime attentionem animi facit; et ideo angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incœpit.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius expresse dicit *Super Lucam*, l. II, § 15, col. 1639, t. 2, quod B. Virgo de verbis angeli non dubitavit. Dicit enim : « Quanto temperantior est Mariæ responsio quam verba sacerdotis. Hæc ait : *Quomodo fiet istud*? Ille respondit, *Unde hoc sciam*? Negat ille se credere qui negat se scire; ista se facere profitetur, nec dubitat esse faciendum quod quomodo fieri possit inquirit. » Augustinus tamen videtur dicere quod dubitaverit : dicit enim in lib. *Quæstionum veteris et novi Testamenti* [1], quæst. LI, col. 2250, t. 3 : « Ambigenti Mariæ de conceptu possibilitatem angelus prædicat. » Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis : et ideo probationem Angelus inducit non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam ejus admirationem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in [2] *Hexameron* ob hoc multæ steriles pepererunt, ut partus credatur Virginis. Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo ad confirmationem hujus exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

CONCLUSIO. — Convenienti ordine angelus in annuntiatione primo B. Virginem attentam reddidit, postea vero de mysterio instruxit : ac postremo eam ad consentiendum induxit.

QUÆSTIO XXXI.

DE CONCEPTIONE SALVATORIS QUOAD MATERIAM, DE QUA CORPUS EJUS CONCEPTUM EST.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsa conceptione Salvatoris; primo quantum ad materiam de qua ejus corpus conceptum est; secundo quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam; 2° utrum fuerit sumpta de David; 3° de genealogia Christi, quæ in Evangeliis ponitur; 4° utrum decuerit Christum nasci de femina; 5° utrum fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus ejus formatum; 6° utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum; 7° utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia; 8° utrum fuerit decimata in lumbis Abrahæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus, I ad Corinth., XV, 47 : *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis.* Primus autem homo est Adam, secundus

[1] Liber *Quæst. veteris et novi Testamenti* Augustino, quovis critico annuente, ex diu abjudicatus fuit. Attamen reliquimus in textu nomen Augustini, ob intelligentiam litteræ; nam D. Thomas, si genuinum hujus operis auctorem, quem dicunt Hilarium diaconum secta Luciferianum, fuisset suspicatus, nullo quidem modo hæretici verba curasset.

[2] Implicite quidem ; vide insuper comment. *Super* I *Luc.*, § 19, col. 1640, et *Super* VIII, § 60, col 1770, t. 2.

est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed majus est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ, quam ex materia humana, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuerit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Præterea, *Peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem*, scilicet per Adam; quia omnes in eo[1] originaliter existentes peccaverunt, ut patet Roman., v. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset, quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., II, 16 : *Nusquam angelos apprehendit,* scilicet Filius Dei, *sed semen Abrahæ apprehendit.* Semen autem Abrahæ sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

Respondeo dicendum, quod Christus humanam naturam assumpsit, ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod secundus homo, id est, Christus, dicitur esse de cœlo, non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis ejus, vel etiam quantum ad ipsam ejus divinitatem. Secundum autem materiam, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, mysterium Incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio Incarnationis non requiritur quid sit majus miraculum, sicut in miraculis quæ fiunt ad confirmationem fidei; sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius et magis expediens humanæ saluti, quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt.

Vel potest dici quod in mysterio Incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus; quia scilicet Virgo concepit et peperit Deum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam : quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est conceptum ex virili semine; et ideo non contraxit originale peccatum, sicut cæteri qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

Conclusio. — Cum Christus naturam assumpserit humanam, ut eam a corruptione purgaret, fuit conveniens, ut carnem ex materia sumeret ab Adam derivata.

ARTICULUS II.

Utrum caro Christi fuerit sumpta de David.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthæus enim genealogiam Christi texens, eam ad Joseph perducit. Joseph autem non fuit pater Christi, ut supra dictum est. Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

2. Præterea, Aaron fuit de tribu Levi, ut patet Exodi, VI. Maria autem mater Christi cognata dicitur Elisabeth, quæ est filia Aaron, ut patet Luc., I. Cum ergo fuerit de tribu Juda, ut patet Matth., I, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea, Jerem., XXII, 30, dicitur de Jechonia : *Scribe virum istum sterilem : nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David.* Sed de Christo dicitur Isa., IX, 7 : *Super solium David sedebit.* Ergo Christus non fuit de semine Jechoniæ, et per consequens nec de genere David : quia Matthæus a David per Jechoniam seriem generationum perducit.

[1] Parm. : « ab eo. »

(*a*) Potuit tamen Deus, ut ex Augustino, et Magistro, et aliis probatur, aliunde assumere hominem quam de progenie Adæ peccatoris.

Sed contra est quod dicitur Rom., I, 3 : *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

Respondeo dicendum, quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahæ scilicet et David, ut patet Matth., I. Cujus est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo promissio facta est. Dictum est enim Abrahæ, Genes., XXII, 18 : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ;* quod Apostolus de Christo exponit dicens, Gal., III, 16 : *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit : Et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno. Et semini tuo, qui est Christus.* Ad David autem dictum est ps. CXXXI, 11 : *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Unde et populi Judæorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant Matth., XXI, 9 : *Hosanna filio David.* Secunda ratio est quod Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum, Gen., XV, 9 :
* Mihi. *Sume tibi * vaccam triennem*, etc. Fuit etiam Propheta, secundum illud quod dicitur Genes., XX, 7 : *Propheta est et orabit pro te.* David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primo incœpit circumcisio ; in David autem maxime manifesta est Dei electio, secundum illud quod dicitur I Reg., XIII, 14 : *Quæsivit Dominus sibi virum juxta cor suum.* Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem et circumcisioni, et electioni Gentilium.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc objectio fuit Fausti Manichæi volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Joseph, usque ad quem seriem generationis Matthæus, perducit. Contra quem Augustinus respondet, XXIII lib. *Contra Faust.*, cap. VIII, col. 471, t. 8, quod « cum idem Evangelista dicat et virum Mariæ esse Joseph, et Christum esse ex semine David; quid restat, nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David, et eam Joseph conjugem non frustra appellatam propter animorum confœderationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus ; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum usque ad Joseph perducitur? » Et mox, cap. IX : « Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia Scripturis credimus, quæ utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et ejus matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem. » Ut enim dicit Hieronymus *Super* I *Matth.*, v. 18, col. 24, t. 7, « ex una tribu fuit Joseph et Maria; unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam ; propter quod et simul censentur in Bethleem, ut de una videlicet stirpe generati. »

Ad secundum dicendum quod huic objectioni Gregorius Nazianzenus, in *Carm.* XXXVIII *de genealog. Christi,* respondet dicens, quod « hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi jungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem. » Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Juda conjugem Elisabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cujus B. Virgo Maria, quæ fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata ; vel potius e converso, quod pater B. Mariæ de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron : vel sicut Augustinus dicit XXIII *Contra Faustum*, cap. IX, col. 471, t. 8, si Joachim pater Mariæ de stirpe Aaron fuit, ut Faustus hæreticus per quasdam scripturas apocryphas asserebat, credendum est quod mater Joachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor ejus, ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

Ad tertium dicendum, quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit *Super Lucam.*, l. III, § 42, etc, col. 690, t. 2, « non negatur ex semine Jechoniæ posteros nascituros ; et ideo de semine ejus Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est ; ipse enim dixit : Regnum meum non est de hoc mundo. »

Conclusio. — Christus secundum carnem, Filius fuit Abrahæ et David, cum in salutem venerit et circumcisioni, et electioni Gentilium.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isa.,

LIII, 8, de Christo : *Generationem ejus quis enarrabit ?* Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Præterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthæus dicit, cap. I, 16, quod *Jacob genuit Joseph virum Mariæ* : Lucas autem dicit, cap. III, Joseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Præterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthæus enim in principio libri incipiens ab Abraham descendendo usque ad Joseph quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo, et producens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur igitur quod inconvenienter generationem Christi describant.

4. Præterea, IV Reg., VIII, legitur quod Joram genuit Ochoziam; cui successit Joas filius ejus : huic autem successit filius ejus Amasias; postea regnavit filius ejus Azarias qui appellatur Ozias, cui successit Joatham filius ejus. Matthæus autem dicit quod *Joram genuit Oziam*. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio prætermittens.

5. Præterea, omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt et matres; et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthæus autem in generatione Christi tres tantum enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriæ : fratres autem nominat Judæ et Jechoniæ; et iterum Phares et Zaram : quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistæ inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur II ad Timoth., III, 16 : *Omnis Scriptura* sacra est *divinitus inspirata*. Quæ autem divinitus fiunt, ordinatissime fiunt, secundum illud Rom., XIII, 1 : *Quæ sunt, a Deo ordinata sunt*. Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis descripta [1].

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *Super* I *Matth.*, col. 21, t. 7, Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi; Matthæus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum Incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres, ex quibus Christus secundum carnem processit.

Ad secundum dicendum, quod ad hanc objectionem, quam movit Julianus apostata, diversimodo ab aliquibus respondetur.

Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus, vide Aug., l. II, *QQ. Evang.*, qu. V, dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus quasi binomios [2]. Sed hoc stare non potest, quia Matthæus ponit unum filiorum David, scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri Regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod Matthæus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam; unde incœpit : *Ut putabatur filius Joseph*. Erant enim aliqui ex Judæis, qui propter peccata regum Juda credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam ejus stirpem hominum privatorum esse nasciturum.

Alii vero dixerunt quod Matthæus posuit patres carnales, Lucas vero posuit patres spirituales, scilicet justos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero *De quæstionibus veteris et novi Testam.*, LVI, col. 2253, t. 3, op. Aug., respondetur quod non est intelligendum quod Joseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quod Heli et Joseph fuerunt patres Christi, diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur Filius Joseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius, quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Joseph, potest dici filius Heli et omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt, sicut Apostolus dicit Rom., IX, 5 : *Ex quibus*, scilicet Judæis, *est Christus secundum carnem*.

Augustinus vero in lib. II *De quæstionibus evangel.*, quæst. V, col. 1335, t. 3, tripliciter solvit, dicens : « Tres causæ occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Joseph a quo genitus est, nominavit; alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis majoribus posuit; aut unus erat Joseph naturalis pater, et alter eum adoptaverat; aut more Judæo-

[1] Parm. : « scripta. »
[2] Ita Mss. et editi omnes. Edit. Patav. « bynonymes. »

rum cum sine filiis unus decessisset, uxorem ejus propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit, » quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit in II *De consensu Evangel.*, cap. III, col. 1072, t. 3.

Et hæc ultima causa est verior, quam et Hieronymus *Super* I *Matth.*, v. 16, col. 23, t. 7, ponit, et Eusebius Cesariensis in *Ecclesiastica historia*, lib. I, cap. VII, ab Aphricano historiographo traditam asserit. Dicunt enim quod Nathan et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore Estha nomine singulos filios procreaverunt, quia Nathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat; et relicto filio uno Jacob nomine, defunctus est : post cujus obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi qui per Nathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Nathan accepit uxorem, ex qua etiam ipse suscepit filium nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Jacob et Heli uterini fratres : quorum alter, id est, Jacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Joseph, natura quidem generis suum filium; secundum vero legis præceptum Heli efficitur filius. Et ideo Matthæus dicit : *Jacob genuit Joseph*; sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat, lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 1158, t. 1, quod B. Virgo Maria Joseph attinebat secundum illam originem, qua pater ejus dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse, tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum per illos patres quos enumerat Matthæus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; præsertim cum Ambrosius dicat, l. III *In Luc.*, § 42, col. 1690, t. 2, Christum de semine Jechoniæ descendisse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. II *De consensu evang.*, cap. IV, § 8, 11 et 12, col. 1074, t. 3 : « Matthæus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem : unde in generationibus Matthæi significatur nostrorum susceptio peccatorum a Domino Jesu Christo; » inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit; « in generationibus autem Lucæ significatur abolitio nostrorum peccatorum a Domino Christo. Et ideo generationes Matthæus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quod Matthæus ab ipso David per Salomonem descendit, in cujus matre ille peccavit; Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit, per cujus nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam quod quia Matthæus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Joseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem descendendo commemoravit ab initio evangelii sui; Lucas autem non ab initio, sed a baptismo Christi generationes enarrat, nec descendendo, sed ascendendo, tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, ubi testimonium Joannes perhibuit dicens : Ecce qui tollit peccata mundi; ascendendo autem transit ad Abraham, et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem Filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Joseph filium Heli, quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerit adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixerit, cum sit factus a Deo. » Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. « Quadraginta autem quater habent decem; et ipsa decem, ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummatur. » Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad præsentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quæ Christus regnat in nobis. Et ideo Matthæus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit, excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Jechonias, qui ponitur in fine secundi quaternarii, et in principio tertii, ut Augustinus vult, loc. sup. cit., § 10, qui dicit factum esse ad significandum, quod « in Jechonia facta est quædam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est, quod etiam præfigurabat Christum a circumcisione ad præputium migraturum. » Hieronymus autem dicit I *Matt.*, v. 12, col. 23, t. 7, duos fuisse

Joachim, id est, Jechonias, patrem scilicet et filium; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctæ convenit Ecclesiæ : hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, et septenario, qui significat quietem vitæ futuræ : sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaternarius, quia ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eamdem significationem pertinere potest, quæ attributa est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi significat universitatem peccatorum. Denarius enim tanquam justitiæ numerus, in decem præceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio, denarii vero numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod sicut Hieronymus *Super* I *Matth.*, col. 22, t. 7, dicit, « quia Joram rex generi se miscuerat impiissimæ Jezabelis, idcirco usque ad tertiam generationem ejus memoria tollitur, ne in sanctæ nativitatis ordine poneretur. » Et ita, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* I *Oper.*[1] *imperf.*, ante med., quanta benedictio facta est super Jehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Jezabel, tanta fuit maledictio super domum Joram propter filiam iniqui Achab et Jezabel, ut usque ad quartam generationem præcidantur filii ejus de numero regum, sicut scriptum est Exod., XX : Reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem. » Et etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur; sed non fuit eorum continuata impietas. Nam, ut dicitur in lib. *Quæstionum veteris et novi Testamenti*, quæst. LXXXV, col. 2280, t. 3, « Salomon merito patris sui dimissus in regno est; Roboam merito Asa filii sui. Horum autem trium continuavit impietas.»

[1] Non est Chrysostomi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus *Super* I *Matth.*, v. 3, col. 21, t. 7, « in genealogia Salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur sed eas quas Scriptura reprehendit; ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret. » Unde ponitur Thamar, quæ reprehenditur de socerino concubitu; et Raab, quæ fuit meretrix; et Ruth, quæ fuit alienigena; et Bersabee, uxor Uriæ, quæ fuit adultera, quæ tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur; tum propter peccatum ipsius quæ fuit adulterii et homicidii conscia; tum etiam ut nominato viro peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Judæ commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere; cum tamen Ismael, frater Isaac, et Esau, frater Jacob, a populo Dei fuerint separati, propter quod in generatione Christi non commemorantur; et etiam ut superbiam de nobilitate excludat. Multi enim fratrum Judæ ex ancillis nati fuerunt; sed omnes simul erant Patriarchæ et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit *Super Lucam*, l. III, § 21, col. 1680, t. 2, quia « per eos gemina describitur vita populorum : » una « secundum legem, quæ significatur per Zaram; » altera « secundum fidem, » quæ significatur per Phares. Fratres autem Jechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat; vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

Conclusio. — Convenienti ordine Christi genealogia ab Evangelistis scripta est.

ARTICULUS IV.

Utrum decuerit Christum nasci de femina.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporis Christi non debuerit esse assumpta de femina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femineus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo videtur quod non debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Eva de costa viri formata est.

2. Præterea, quicumque ex femina concipitur utero feminæ includitur. Sed Deo, qui cælum et terram implet, ut dicitur Jer., XXIII, non competit quod parvo feminæ utero includatur. Ergo videtur quod non debuerit concipi de femina.

3. Præterea, illi qui concipiuntur ex femina quamdam immunditiam patiuntur : unde dicitur Job, XXV, 4 : *Numquid justificari potest homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit : ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur Sapientiæ, VII, 25 : *Nihil inquinatum in eam incurrit.* Ergo videtur quod non debuerit carnem assumere de femina.

Sed contra est quod dicitur Galat., IV, 4 : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.*

Respondeo dicendum, quod licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. XI, col. 14, t. 6 : « Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est. » Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit in lib. *De Incarnat.*, cap. VI, § 54, col. 867, t. 3 : « Multa in Christo secundum naturam invenies et ultra naturam ; secundum conditionem etenim naturæ in utero, » feminei scilicet corporis, « fuit ; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit ; ut crederes quia Deus erat, qui novabat naturam, et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine. » Et Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. III, col. 519, t. 2 : « Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur? et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. » Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ. Nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro et femina ; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

Ad primum ergo dicendum, quod quia sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femineus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. XI, col. 298, t. 6 : « Nolite vosipsos contemnere, viri : Filius Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere, feminæ : Filius Dei natus est ex femina. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXIII lib. *Contra Faust.*, cap. X, col. 472, t. 8, qui hac objectione utebatur : « Non plane inquit, catholica fides, quæ Christum Dei Filium natum secundum carnem credit ex virgine, ullo modo eumdem Dei Filium sic in utero mulieris includit quasi extra non sit, quasi cæli et terræ administrationem deseruerit, quasi a Patre recesserit. Sed vos, Manichæi, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis. » Ut enim dicit in *Ep.* CXXXVII *ad Volusan.*, § 4, col. 517, t. 2, « hominum iste sensus est, nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe alia est animæ natura quam corporis ; quanto magis Dei, qui creator est et animæ et corporis, et novit ubique totus esse, et nullo contineri loco ; novit venire, non recedendo ubi erat ; novit abire, non deserendo quo venerat. »

Ad tertium dicendum, quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum, inquantum est opus Dei : unde dicitur Act., X, 15 : *Quod Deus creavit, tu ne commune dixeris*, id est, immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine quis concipitur ex commixtione maris et feminæ ; quæ tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est.

Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex ea non inquinaretur Dei Verbum, quod

nullo modo est mutabile vel alterabile. Unde Augustinus dicit in lib. *De hæresibus* [1], cap. v, col. 1107, t. 8 : « Dicit Deus creator hominis, filius hominis : Quid est, quod te permovet in mea nativitate? non sum libidinis conceptus cupiditate; ego matrem, de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit, quanto magis splendor lucis æternæ, quocumque radiaverit, mundare potest, ipse pollui non potest? »

Conclusio. — Quamquam Filius Dei humanam potuisset sumere carnem ex quacumque voluisset materia, decuit tamen ut de femina susciperet, ad nobilitandam hoc modo totam humanam naturam, et incarnationis veritatem firmius astruendam.

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in *Collecta*, quod Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt a sanguine Virginis. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Præterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, sic corpus Christi miraculose formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus ejus, secundum illud quod dicitur Genes., II, 23 : *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea.* Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus et ossibus ejus.

3. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1, quod « Filius Dei construxit sibi ipsi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis carnem animatam anima rationali. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturæ quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturæ quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Philosophus in lib. I *De generatione animalium*, cap. XIX, in fin. : femina autem quæ ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet quod materia de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ feminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundum Philosophum in lib. I *De generatione animalium*, cap. XIX, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum B. Virgo fuerit ejusdem naturæ cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa ejusdem naturæ. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritati matris ejus inferre debuit, ut supra dictum est. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in lib. I *De gener. animalium*, cap. XVIII et XIX. Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis ejus fuerit actu caro; sed sanguis, qui est potentia caro.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est, Adam quia institutus erat ut principium quoddam humanæ naturæ, habebat in suo corpore

[1] Hunc librum Augustino adjudicat D. Thomas, non recte quidem, si criticis recentioribus credas qui Bedæ, Lovaniensium et Bellarmini auctoritatem parvipendentes, opus istud inter spuria rejiciunt.

aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturæ humanæ principium; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad tertium dicendum, quod semen feminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis feminæ. Et ideo tale semen non est materia, quæ de necessitate requiratur ad conceptum sicut Philosophus dicit in lib. I *De generat. animalium*, cap. XIX, a med. Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit : præsertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit ibid., quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestione quadam est præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritus sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

CONCLUSIO. — Secundum naturalem generationis modum, conceptum fuit Christi corpus ex purissimis et castissimis Virginis sanguinibus, ad ampliorem digestionem per virtutem generativam beatæ Virginis reductis.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundum aliquid signatum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus X *Super Genes. ad litt.*, cap. XX, col. 423, t.3, quod caro Christi fuit in Adam et Abraham « secundum corpulentam substantiam. » Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham, et aliis patribus secundum aliquid signatum.

2. Præterea, Rom., I, 3, dicitur quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem*. Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

3. Præterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet, in quantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis ejus assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit X *Super Genes. ad litt.*, ubi supr., quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham et aliis patribus, alii homines etiam ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et eadem ratione nec in aliis patribus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentia caro. Quidquid autem fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non

fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adæ vel alicujus alterius posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia determinate formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris ejus, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam « secundum corpulentam substantiam, » non est intelligendum hoc modo quod corpus Christi in Adam fuerit quædam corpulenta substantia; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo non autem sicut in materiali principio : quia scilicet per virtutem generativam Adæ et aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia præpararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem, corpus tamen B. Virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo mediante B. Virgine Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei; similitudo autem speciei attenditur non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus Virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit; sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est.

Conclusio. — Cum Christi corpus relationem ad Adam et cæteros patres habuerit, mediante matris suæ corpore, non fuit in illis secundum aliquid signatum et determinatum, sed secundum originem, sicut et aliorum hominum corpora.

ARTICULUS VII.

Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap., vii, quod in divinam sapientiam *nihil inquinatum incurrit.* Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I ad Corinth., i. Ergo caro ejus nunquam peccato inquinata fuit.

2. Præterea Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. ii, col. 986, t. 1, quod Christus primitias nostræ naturæ[1] assumpsit. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam, nec in aliis patribus

3. Præterea, Augustinus dicit X *Super Genes. ad litt.*, cap. xx, § 36, col. 424, t.3, quod « natura humana semper habuit cum vulnere vulneris medicinam. » Sed id quod est infectum non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

Sed contra est quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum ,ut supra dictum est, et ita etiam secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi secundum quod fuit in patribus fuit peccato obnoxia.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus Christum vel carnem ejus fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem ejus ad Adam et ad alios patres. Manifestum autem est quod

[1] « Conspersionis nostræ primitias. » Mich. Lequien apud Migne.

alia fuit conditio patrum, et alia Christi; nam patres fuerunt subjecti peccato: Christus autem fuit omnino a peccato immunis.

Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit : uno modo ut attribuamus Christo vel carni ejus conditionem quæ fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit; quod est falsum ; quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adæ perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiæ legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus; ut scilicet quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam et in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis ejus quæ non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua ejus carne, sicut purum ab impuro, sicut jam supra dictum est. Secundo, quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur.

Et ideo dicendum est, quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia ; nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non assumpsit carnem humani generis subjectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam : et ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostræ naturæ assumpsisse quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundum continuitatem puritatis, ita scilicet quod illa caro primi hominis conservaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

Ad tertium dicendum, quod in humana natura ante Christum erat vulnus, id est, infectio originalis peccati in actu; medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

Conclusio. — Tametsi caro Patrum peccato obnoxia fuit, Christi tamen caro, et ad Christum Spiritus sancti opere, non virili semine deducenda, immunis a peccato extitit.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus in lumbis Abrahæ fuerit decimatus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahæ decimatus. Dicit enim Apostolus ad Hebr., VII, quod Levi pronepos Abrahæ decimatus fuit in Abraham, quia, eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis ejus. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahæ, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Præterea, Christus est ex semine Abrahæ secundum carnem, quam de matre accepit. Sed mater ejus fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Præterea, « illud in Abraham decimabatur quod curatione indigebat, ut Augustinus dicit, X *Super Genes. ad litt.*, cap. XX, § 36, col. 424, t. 3. Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia[1], sicut dictum est. Cum igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est, videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Præterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi : nihil enim prohibet patre alicujus pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium ejus pontificem majorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit major quam Melchisedech.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X *Super Genes. ad litt.*, ibid., quod Christus ibi « scilicet in Abraham, decimatus non est, cujus caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit. »

[1] In Parm. deest : « sicut dictum est. »

Respondeo dicendum, quod secundum intentionem Apostoli oportet dicere quod Christus in lumbis Abrahæ non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus majus esse sacerdotium, quod est secundum ordinem Melchisedech, sacerdotio Levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis ejus, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, ejus sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahæ, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, in quantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum, et perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione ejus qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi; ipse enim est *Agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Joan., I. Figuram autem ejus gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat Hebr., VII. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, præfiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quæ est per Christum. Isaac autem, et Jacob, et Levi, et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, id est præfigurati indigere curatione, quæ est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahæ decimatus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quia B. Virgo fuit in originali peccato concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens; et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam habuit in ipsis patribus, qui fuerunt decimati, non autem secundum qualitatem quam habet, prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad quartum dicendum, quod sacerdotium Leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in Levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech tamquam majori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, inquantum gerit figuram Christi, esse majus sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater det decimas alicui sacerdoti, tamquam minor majori; et tamen filius ejus, si sit pontifex, est major illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

CONCLUSIO. — Cum decimas dans perfectionem alteri tribuat, et curatione indigere se protestetur, Christus ipso Melchisedech perfectior, et curatione non indigens, nullo modo in lumbis Abrahæ decimatus fuit.

QUÆSTIO XXXII.

DE CONCEPTIONE CHRISTI QUOAD ACTIVUM PRINCIPIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi; 2° utrum possit dici quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto; 3° utrum possit dici quod Spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem; 4° utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui Spiritui sancto. Quia, ut

Augustinus dicit in I *De Trinit.*, cap. IV et V, col. 824, t. 8, indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa Trinitatis essentia. Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum Spiritui sancto quam Patri, vel Filio.

2. Præterea, Apostolus dicit Galat., IV, 4 : *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere* : quod exponens Augustinus in IV *De Trin.*, cap. XX, § 28, col. 907, t. 8, dicit : « Eo utique missum, quo factum ex muliere. » Sed missio Filii attribuitur præcipue Patri, ut in prima parte habitum est. Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet præcipue Patri attribui.

3. Præterea, Proverb., IX, 1, dicitur : *Sapientia ædificavit sibi domum*. Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I ad Corinth., I, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam :* domus autem hujus sapientiæ est corpus Christi, quod etiam dicitur templum ejus, secundum illud Joan., II, 21 : Hoc *autem dicebat de templo corporis sui*. Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debeat[1] præcipue attribui Filio. Non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est quod dicitur Luc., I, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te*, etc.

Respondeo dicendum, quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem quia hoc congruit causæ incarnationis, quæ consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii, ut in prima parte habitum est. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*. Secundo, quia hoc congruit causæ incarnationis ex parte naturæ assumptæ. Per hoc enim datur intelligi quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundum illud I ad Corinth., XII, 4 : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Unde Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. XL, col. 252, t. 6 : « Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis, in ipso exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius Dei. » Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat., IV, 6 : *Quoniam estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, pater*. Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom., I. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde Rom., I, secundum unam Glossam, quod præmittitur, scilicet : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, manifestatur per id quod immediate sequitur : *Secundum Spiritum sanctificationis*, id est, per hoc quod est conceptus de Spiritu sancto. Et ipse[2] Angelus annuntians et hoc quod præmiserat : *Spiritus sanctus superveniet in te*, concludit : *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*.

Ad primum ergo dicendum, quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam patri attribuitur auctoritas respectu personæ Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumpsit[3]; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundum illud Galat., IV, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui*. Sicut autem virtus animæ, quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum, ita virtus Dei, quæ est ipse Filius, secundum illud I ad Corinth., I, 24, *Christum Dei virtutem*, per Spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba angeli demonstrant dicentis : *Spiritus sanctus superveniet in te*, quasi ad præparandum et formandum materiam corporis Christi ; et *virtus Altissimi*, id est, Christus, *obum-*

[1] Parm. : « debet. »
[2] Parm. omittit : « ipse. »
[3] Parm. addit : « humanam naturam. »

brabit tibi, id est, corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen Divinitatis. « Umbra enim a lumine formatur et corpore, » ut Gregorius dicit XVIII *Moral.*, cap. xx, § 33, col. 55, t. 2. Altissimus autem intelligitur Pater, cujus virtus est Dei Filius.

Ad secundum dicendum, quod missio refertur ad personam assumentem, quæ a Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritus sancti formatur. Et ideo licet missio et conceptio sint idem subjecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus [1] dicit in lib. *De quæstionibus veteris et novi Testamenti*, qu. LII, col. 2251, t. 3, « quæstio ista gemina ratione potest intelligi. Primum enim domus Christi Ecclesia est, quam ædificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus ejus dici domus ipsius, sicut dicitur et templum ejus. Factum autem Spiritus sancti, opus Filii Dei est, propter naturæ et voluntatis unitatem. »

CONCLUSIO. — Cum ex maximo Dei amore, Filii Dei incarnatio facta sit, recte Spiritui sancto, qui est amor Patris et Filii, corporis formatio attribuitur, licet a tota Trinitate corpus Christi fuerit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto. Quia, *Super* illud *Rom.*, XI : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa *ord.* August.[2], col. 510, t. 2 : « Attendendum quod non ait, de ipso, sed, ex ipso ; ex ipso enim cæli sunt et terra, quia ipse fecit ea ; non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sed Spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. » Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

2. Præterea, principium activum, de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi : dicit enim Hieronymus [3] in *Expositione catholicæ fidei* : « Non, sicut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine ; sed potentia ac virtute Creatoris dicimus esse operatum, » id est, formatum « corpus Christi. » Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto.

3. Præterea, nihil unum de duobus formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quædam Spiritus sancti et materiæ, quam Virgo ministravit : quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 18 : *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.*

Respondeo dicendum, quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis ; ad corpus autem ejus habet habitudinem causæ efficientis. Hæc autem præpositio « de » utramque habitudinem designat ; sicut cum dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de Spiritu sancto, hoc modo quod efficientia Spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas vero ad personam assumentem *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi quia non est consubstantiale Spiritui sancto, non proprie potest dici de Spiritu sancto conceptum, sed magis ex Spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit in lib. II *De Spiritu sancto*, cap. v, § 42, col. 783, t. 3 : « Quod ex aliquo est, aut ex substantia est aut ex potestate ejus : ex substantia, sicut Filius, qui a Patre est ; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo et in utero habuit Maria Spiritu sancto. »

Ad secundum dicendum, quod super hoc videtur esse quædam diversitas Hie-

[1] Cod. : « Augustinus : » cui prædictum opus abnuendum est.

[2] Ex Augustino desumpta est, *De natura boni*, c. XXVII, col. 560, t. 8.

[3] Sæpius notatum est expositionem prædictam non esse Hieronymi sed Pelagii hæretici in confessione fidei ad Damasum papam missa.

(*a*) Melius tamen : ex Spiritu Sancto ; sed hic ly de pro ly ex sumitur.

ronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus *Super Matth.*, *hom.* I *op. imperf.* [1], ad fin. : « Unigenito Dei in Virginem ingressuro, præcessit Spiritus sanctus, ut præcedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur, » scilicet Christus secundum corpus, « Divinitate ingrediente pro semine. » Et Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1 : « Obumbravit super ipsum Dei sapientia et virtus velut divinum semen. » Sed hoc de facili solvitur : quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium, qui est virtus Altissimi : secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis, quæ in conceptione transmutatur, negat Hieronymus Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. XL, col.252, t. 6, non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Maria Virgine; nam de Maria Virgine materialiter, de Spiritu sancto vero effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

Conclusio. — Filius Dei convenienter de Spiritu sancto conceptus in Scripturis dicitur, quia ejus opere corpus formatum est, et ei æqualis in substantia conceptus est.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundum carnem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum Philosophum in lib. I *De generatione animalium*, cap. II, pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur mater Christi, propter materiam quam in conceptione ejus ministravit. Ergo videtur quod etiam Spiritus sanctus possit dici pater ejus, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Præterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per Spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti propter prædictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis, et per consequens Spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius Spiritus sancti, inquantum corpus ejus est a Spiritu sancto formatum.

3. Præterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deuter., XXXII, 6 : *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te et fecit, et creavit te?* Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est. Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XL, col. 252, t. 6 : « Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Maria Virgine sicut filius. »

Respondeo dicendum, quod nomina paternitatis, et maternitatis, et filiationis generationem consequuntur; non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et præcipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram; sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XXXIX, col. 252, t. 6, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur, sit filius seminis; quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tam in divinis quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et inquantum creatus est ad imaginem Dei, et inquantum recreatus est secundum similitudinem gratiæ : et ideo utroque modo potest homo dici filius Dei, et quia scilicet est creatus ad imaginem ejus, et quia est ei assimilatus per gratiam.

Est autem considerandum, quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam; sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo

[1] Non est Chrysostomi.

secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini.

Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quam est filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideo dicitur filius ejus. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo : et ideo Christus non dicitur filius Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod homines qui spiritualiter formantur a Spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis : et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ, et quæ est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Conclusio. — Cum quod secundum perfectam rationem de aliquo dicitur, secundum imperfectam rationem de eodem non dicatur, et Christus sit Filius Dei ratione generationis æternæ, secundum perfectam filiationis rationem; consequens est eum nec ratione creationis, nec ratione justificationis Filium Spiritus sancti aut totius Trinitatis, dici debere.

ARTICULUS IV.

Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. I, « quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam. » Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et qualibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam : et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit in II *De anima, comment.* 33 et seq. Sed potentia generativa tam in mare quam in femina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in femina active operatur ad conceptionem prolis.

3. Præterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed contra est, quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit, X *Super Gen. ad litt.*, cap. XX, § 36, col. 424, t. 3, « corpus Christi in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam. » Ergo B. Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus in VIII *Physic.*, text. 29 et seq., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu : nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota ; quod in solis animalibus contingit, ut probatur VIII *Physic.*, text. 30. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quæ est sanguis menstruus, sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem,

dicunt quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum.

Sed hoc non potest stare; quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II *De Cælo*, text. 17, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminæ. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminæ: propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminæ.

Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam, ut esset apta conceptui (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illa conceptio tria privilegia habuit: scilicet quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis: et hæc tria habuit a Spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, id est, præservans, ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum dicit: « Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, » id est, ut conciperet Verbum Dei. Quantum autem ad tertium dicit: « Simul autem et generativam; » ut scilicet manens virgo posset generare ; non quidem active, sed passive ; sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad secundum dicendum, quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiæ generativæ quæ est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II *Physic.*, text. 25, ita etiam virtus generativa feminæ præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est.

Conclusio. — Quamquam beata Virgo ante Filii Dei conceptionem aliquid egerit, materiam præparando; nihil tamen in illius conceptione egit, sed solam materiam ministravit, cum a Spiritu sancto acceperit, ut illius tantum mater esset.

QUÆSTIO XXXIII.

DE MODO ET ORDINE CONCEPTIONIS CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum; 2° utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum; 3° utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum; 4° utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Jo., II, 20: *Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc*: quod exponens Augustinus, IV *De Trinit.*, cap. V, col. 893, t. 8, dicit: « Hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit; » et in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. LVI, col. 39, t. 6 : « Non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus significabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione. » Non ergo

(*a*) Scotus tenet generativam potentiam esse active in femina sicut in mare, licet non æque intense, et addit quod B. Virgo non minus fuit mater Christi Jesu quam aliæ matres suorum filiorum. Sed S. Thomas non admittit quod generativa potentia sit active in fœmina. S. Bonaventura addit quod B. Virgo genuisset active, nisi præventa fuisset a Spiritu Sancto.

in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus[1] dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in VI *Physic*,, text. 37 et 38. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Præterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Præterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa: utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucæ, II, 52, quod *proficiebat sapientia et ætate*. Ergo videtur quod pari ratione formatio corporis ejus, quæ pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVIII *Moral.*, §85, col. 90, t. 2: « Angelo nuntiante, et adveniente Spiritu sancto, mox verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro. »

Respondeo dicendum, quod in conceptione corporis Christi tria est considerare: primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam; in quorum medio ratio conceptionis consistit; nam primum est conceptionis præambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cujuscumque, cujus partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animæ jam in corpore formato operantis, quæ non operatur nisi in tempore.

Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam: scilicet Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto majoris virtutis est: unde agens infinitæ virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo ex parte personæ Filii, cujus corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis præcessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quæ non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicit perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad secundum dicendum, quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptionis præambulus.

Ad tertium dicendum, quod non est assignare ultimum instans, in quo materia illa fuit sanguis: sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata: et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiæ ad motum[2] generationis.

Ad quartum dicendum, quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam non ejus qui generatur, sed patris[3] generantis ex

[1] In Parm. deest: « motus. »
[2] Ita septem Cod. Paris.; Parm.: « locum. »
[3] Parm.: « Ipsius generantis. »

semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, sed ex operatione Spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animæ Christi; quæ cum sit specie conformis animæ nostræ, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanæ naturæ.

Conclusio. — Cum Spiritus sancti opere conceptum fuerit Filii Dei corpus, quod assumpsit, decuit ut instanti eodem conceptum formaretur, et a Filio Dei assumeretur.

ARTICULUS II.

Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit animatum in primo instanti suæ conceptionis. Dicit enim Leo Papa in *Epistola* XXXV *ad Julianum*, col. 809, t. 1: « Non alterius naturæ erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam cæteris hominibus anima est inspirata principio. » Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suæ conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suæ conceptionis.

2. Præterea, anima sicut quælibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur: alioquin si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum, vel in sua nativitate fuisset majoris quantitatis quam alii infantes: quorum primum est contra Augustinum, IV *De Trinit.*, cap. V, col. 893, t. 8, ubi probat eum spatio novem mensium in utero Virginis fuisse; secundum autem est contra Leonem Papam, qui in *Sermone* IV *Epiphaniæ*, c. III, col. 247, t. 1, dicit quod Magi invenerunt puerum Jesum « in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem [1]. » Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

3. Præterea, ubicumque est prius et posterius oportet esse plura instantia. Sed secundum Philosophum in libro II *De generatione animalium*, cap. III, circ. princ., et cap. IV, ad fin., in generatione hominis requiritur prius et posterius; prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 987, t. 1: « Simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali. »

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in Symbolo confitemur dicentes: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esse a Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra, quod Verbum Dei assumpsit corpus, mediante anima, et animam mediante spiritu, id est, intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

Ad primum ergo dicendum, quod principium inspirationis animæ potest considerari dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporis: et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi et corporibus aliorum hominum: sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus: et sic quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum, quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia et in majori et in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectæ ad quam per augmentum perveniet; ita scilicet quod majorum hominum majorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta ætate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui

[1] Ita Mss. et edit. melioris notæ cum textu S. Leonis. Al.: « discretum. »

proportionabatur quantitas quam corpus ejus habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur, minorem tamen habuit in principio suæ conceptionis; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in ea non posset rationalis anima conservari; cum in tali quantitate quorumdam parvorum hominum corpora animentur.

Ad tertium dicendum, quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam: unde primo tamquam imperfecte dispositum recipit animam imperfectam, et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi propter infinitam virtutem agentis fuit perfecte dispositum in instanti: unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, id est, animam rationalem.

Conclusio. — Cum Filius Dei conceptus fuerit de Spiritu Sancto, ita ut corpus mediante anima assumpserit, corpus ejus in instanti suæ conceptionis animatum fuit anima rationali.

ARTICULUS III.

Utrum corpus Christi in primo instanti suæ conceptionis fuerit a Verbo assumptum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incœpit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a Verbo Dei, postquam fuit concepta.

2. Præterea, caro Christi fuit assumpta a Verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur jam concepta. Ergo prius fuit concepta et postmodum assumpta.

3. Præterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum, in IX *Metaphys.*, text. 13. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quæ consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primo fuit caro concepta et postmodum assumpta.

Sed contra est quod [1] Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XVIII: « Firmissime tene et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, prius quam susciperetur a Verbo. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem præextitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem Incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanæ naturæ et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim præexistentem humanæ naturæ vel alicujus partis ejus Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro, vel quod prius esset conceptio carnis quam ejus assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse; et, sicut Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XVIII [2], « dicimus ipsum Dei Verbum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi Incarnatione conceptam. »

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum: nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

Ad tertium dicendum, quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicujus præexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus hæreticus; sed potius consideratur ibi descensus, secundum quod perfectum Dei verbum imperfectio-

[1] Cod.: « Augustinus; sed liber. » *De fide ad Petrum* restituendus est Fulgentio, apud quam videas, col. 698.

[2] Seu potius Fulgentius, col. 699.

nem naturæ nostræ sibi assumpsit, secundum illud Joan., vi, 38 : *Descendi de cælo.*

Conclusio. — Cum caro Christi nullam aliam quam Verbi Dei hypostasim habuerit, non prius in utero concepta fuit, quam a Verbo Dei assumpta.

ARTICULUS IV.

Utrum conceptio Christi fuerit naturalis vel miraculosa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis.

2. Præterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur B. Virgini, quæ est pura creatura : dicitur enim quod Virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

3. Præterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in *Epist.* iv *ad Caium monachum*, col. 1071, t. 1 : « Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis ; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in libro *De Incarnatione*, cap. vi, § 54, col. 867, t. 3, « multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies et ultra naturam. » Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis judicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur naturalis filius hominis, inquantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit ; sicut cæcus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculose accepit.

Ad secundum dicendum, quod conceptio attribuitur Virgini beatæ, non tamquam principio activo ; sed quia ministravit materiam conceptui, et in ejus utero est conceptio celebrata.

Ad tertium dicendum, quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio ; sed hoc in proposito non habet locum, et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

Conclusio. — Quamquam ex parte materiæ fuerit Christi conceptio naturalis, miraculosa tamen et supernaturalis simpliciter fuit ex parte Dei operantis.

QUÆSTIO XXXIV.

DE PERFECTIONE PROLIS CONCEPTÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam ; 2° utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii ; 3° utrum in eodem instanti potuerit mereri ; 4° utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis. Dicitur enim I Cor., xv, 46 : *Non prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale.* Sed sanctificatio gratiæ pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suæ conceptionis, Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Præterea, sanctificatio videtur esse a peccato secundum illud I ad Cor., vi,

11 : *Et hæc quidem fuistis* aliquando, scilicet peccatores; *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit ei sanctificari per gratiam.

3. Præterea, sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui sanctificantur, Hebr., II, 11 : *Qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes.* Sed « Verbum Dei per quod facta sunt omnia, non est factum, » ut Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. VI, col. 825, t. 8. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed contra est quod dicitur Luc., I, 35 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et Joan., X, 36 : *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, abundantia gratiæ sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa Verbi unione, secundum illud Joan., I, 14 : *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Ostensum est autem supra, quod in primo instanti suæ conceptionis corpus Christi animatum fuit, et a Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiæ sanctificantis animam et corpus ejus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ille ordo quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem Incarnationis magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ, quasi præexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad secundum dicendum, quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito; sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundum hominem factus est sanctus, quia hanc gratiæ sanctitatem non semper habuit: non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus; sed negative, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam; et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod angelus dicit Luc., I : *Quod nascetur ex te sanctum :* quod exponens Gregorius XVIII *Moral.*, cap. LII, § 84, col. 89, t. 2, dicit : « Ad distinctionem [1] nostræ sanctitatis Jesus sanctus nasciturus asseritur: nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturæ corruptibilis conditione constringimur; ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex commixtione carnalis copulæ conceptus est. »

Ad tertium dicendum, quod aliter operatur Pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est ejusdem virtutis et operationis cum Deo Patre; unde Pater non operatur per Filium, sicut per instrumentum quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum Divinitatis, ut supra dictum est; et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

F - Conclusio. — Cum Christi corpus in primo instanti suæ conceptionis animatum fuerit, et a Dei Verbo assumptum, necessario habuit in eodem instanti plenitudinem omnium gratiarum, qua sanctificaretur anima, et corpus ejus.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus secundum hominem non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cum ergo anima Christi esse incœperit in primo instanti suæ conceptionis, ut ex prædictis patet, videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Præterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii : dicit enim Philosophus in III *Ethic.*, cap. III, circa fin., quod « electio est appetitus præconsiliati. » Ergo videtur impossibile quod in

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

(*a*) Sic unanimiter Theologi.

primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est; et ita usus liberi arbitrii, est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus præsupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quæ non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De Trinitate :* « Mox ut Verbum venit in uterum servata virtute propriæ naturæ, factum est caro et perfectus homo. » Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, humanæ naturæ, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio; in qua non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione. Unde in II *De anima*, text. 5, dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis magis quam visio corporalis; eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti, quod successive perficitur, sed est actus jam perfecti, ut dicitur in III *De anima*, text. 28. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius natura quam agere : non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens : sicut ignis simul dum generatur incipit calefacere et illuminare : sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo non statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non præexigitur ad electionem nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitæ, secundum illud Joan., I, 14 : *Plenum gratiæ et veritatis.* Unde quasi habens omnem certitudinem potuit statim in instanti eligere.

Ad tertium dicendum, quod intellectus Christi secundum scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suæ conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus : quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in lib. II *De gener. animal.*, cap. III, a princ., et cap. IV, a med. Unde cum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organisato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

Conclusio. — Cum Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit secundum animam perfectus, in eodem quoque instanti habuit usum liberi arbitrii.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est. Ergo neque anima Christi in primo instanti suæ creationis, quæ fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

2. Præterea, illud quod homo habet in primo instanti suæ conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed

¹ Habetur apud Gregorium in *Registro*, lib XI, ind. IV, *epistola* LXVII, col. 1208. t. 3.

naturalibus non meremur, ut patet ex his quæ dicta sunt in secunda parte. Ergo videtur quod usus liberi arbitrii, quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea, id quod semel aliquis meruit, jam fecit quodammodo suum : et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sequitur quod postea nihil meruerit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

Sed contra est quod Gregorius [1] dicit *Super* XXV *Exod.*, v. 31 ; « Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum, quo potuisset proficere. » Potuisset autem proficere in merito si in primo instanti suæ conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suæ conceptionis meruit Christus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus in primo instanti suæ conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio : una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur : alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiæ. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda; sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima, quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator, consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suæ conceptionis Christus meruerit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum. Nam ad bonum se habet per se et naturaliter : ad malum autem se habet per modum defectus et præter naturam. Sicut autem Philosophus dicit in II *De Cælo*, text. 18, posterius est quod est præter naturam, eo quod est secundum naturam; quia id quod est præter naturam, est quædam excisio ab eo quod est secundum naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo habet in principio suæ creationis, secundum communem naturæ cursum, est homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suæ creationis aliquod beneficium gratiæ a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suæ creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri : et ea ratione gratia illa secundum quamdam similitudinem dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum in *Enchir.*, cap. XL.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis : et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

Conclusio. — Cum Christus in primo instanti suæ conceptionis ita fuerit sanctificatus, ut aliorum sanctificator esset, eodem quoque instanti eum meruisse, dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis. Meritum enim præcedit præmium, sicut et culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est. Cum ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea, Dominus dicit Luc., ult., 26 : *Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris. Ergo Christus non fuit in statu comprehen-

[1] Habetur in quadam Glossa, nam D. Gregorii in Exodum commentarius non est. Desumpta est Glossa ista ex *Hom.* VI *in Ezechiel.*, § 8, col. 832, t. 2.

(*a*) Alii quibus S. Bonaventura favere videtur dicunt quod Christus meruit statim post principium conceptionis, non autem in ipso primo instanti ; sed Scotus absolute cum S. Thoma tenet.

soris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Præterea, illud quod non convenit nec homini nec angelo, videtur esse proprium Deo; et ita non convenit Christo, secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec angelo; si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. LXIV, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* quod secundum Glossam Aug. [1] refertur ad humanam naturam Christi, « quæ assumpta est a Verbo Dei in unitatem personæ. » Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a Verbo Dei [2]. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu : accepit enim gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiæ comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius cæteris creaturis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus non meruit gloriam animæ, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid præ cæteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

Conclusio. — Christus, cum in instanti suæ conceptionis gratiam acceperit non ad mensuram, in eodem instanti fuit actu comprehensor, Deum per essentiam cæteris clarius videndo.

[1] Ex Aug. in eumdem psalm., § 7, col. 778, t. 4.

[2] Parm. addit : « in unitatem personæ. »

QUÆSTIO XXXV.

DE NATIVITATE CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Consequenter post Christi conceptionem agendum est de ejus nativitate : et primo quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nativitatis manifestationem.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum nativitas sit naturæ vel personæ; 2° utrum Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam; 3° utrum secundum nativitatem temporalem B. Virgo sit mater ejus; 4° utrum debeat dici mater Dei; 5° utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei Patris et Virginis matris; 6° de modo nativitatis; 7° de loco; 8° de tempore nativitatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nativitas sit naturæ vel personæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas naturæ conveniat magis quam personæ. Dicit enim Augustinus [3] in libro *De fide ad Petrum*, cap. II, § 14 : « Natura æterna atque divina non posset concipi et nasci ex natura humana, nisi secundum veritatem humanæ naturæ. » Si igitur divinæ naturæ convenit concipi et nasci ratione humanæ naturæ, multo magis convenit humanæ naturæ.

2. Præterea, secundum Philosophum, V *Metaph.*, text. 5, « nomen naturæ a nascendo sumptum est. » Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

3. Præterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incœpit esse persona Christi, sed ejus humana natura. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, III et VI, col. 983,

[3] Cod. : « Augustinus; cujus loco restituendus est Fulgentius; col. 678.

(*a*) Ita omnes Theologi.

t. 1 : « Nativitas hypostasis est, non naturæ. »

Respondeo dicendum, quod nativitas potest attribui alicui dupliciter : uno modo sicut subjecto, alio modo sicut termino. Sicut subjecto quidem attribuitur ei quod nascitur : hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie est rei subsistentis : nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est : persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis : natura autem significatur per modum formæ qua aliquid subsistit.

Et ideo nativitas, tamquam subjecto nascenti, proprie attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ ; sed sicut termino attribuitur nativitas naturæ. Terminus enim generationis et cujuslibet nativitatis est forma : natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur esse via in naturam, ut patet per Philosophum, II *Physic.*, text. 14 ; terminatur enim naturæ intentio ad formam seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod propter identitatem quæ in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona Filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod nullus motus seu mutatio denominatur a subjecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet : et propter hoc nativitas non denominatur a persona quæ nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura proprie loquendo, non incipit esse ; sed magis persona incipit esse in aliqua natura : quia, sicut dictum est, natura significatur ut quo aliquid est ; persona autem significatur ut quæ habet esse subsistens.

Conclusio. — Nativitas, ut subjecto, quod nascitur, attribuitur divinæ personæ ; naturæ vero, ut termino.

ARTICULUS II.

Utrum attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut quidam motus rei non extantis, antequam nascatur, id agens beneficio nativitatis, ut sit. Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab æterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate : et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

3. Præterea, nativitas proprie personæ convenit. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo in Christo est tantum una nativitas.

4. Præterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed hæc videtur esse falsa : Christus est bis natus ; quia nativitas ejus qua de Patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit æterna, quod tamen requiritur ad hoc adverbium bis : ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. VII, col. 1010, t. 1 : « Confitemur duas Christi nativitates : unam, quæ est ex Patre, æternam ; et unam, quæ est in ultimis temporibus, propter nos. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in V *Physic.*, text. 41 et seq. In Christo autem est duplex[1] natura quarum unam accepit ab æterno a Patre, alteram accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua æternaliter natus est a Patre, aliam, qua temporaliter natus est a matre.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit objectio cujusdam Feliciani hæretici,

[1] Parm. : « sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana. »

quam August.[1] in lib. *Contra Felicianum*, cap. XII, col. 1166, t. 8, sic solvit : « Fingamus, » inquit, « sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ sic ineffabili motu semina cuncta vivificet, ut non sit concreta cum genitis, sed vitam præstet ipsa gignendis, nempe cum hæc in utero, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam secum facit esse personam ejus rei quam non eamdem constat habere substantiam; et fit operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo; sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, imo sublimius natus est de matre Filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit una persona. Non tamen ab initio carnis cœpisse dicimus Filium Dei, ne temporalem credat aliquis Deitatem; non ab æterno Filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quamdam eum suscepisse putemus imaginem.

Ad secundum dicendum, quod hæc fuit ratio Nestorii,, quam solvit Cyrillus in quadam *Epistola*, col. 43,t. 10, dicens : « Non dicimus quod Filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quæ ex Patre est : est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia sæcula et consempiternum Patri indigere dicere initio, ut sit secundo. Quoniam autem propter nos et propter nostram salutem uniens sibi secundum subsistentiam, quod est humanum, processit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter. »

Ad tertium dicendum, quod nativitas est personæ ut subjecti, naturæ autem ut termini. Possibile est autem uni subjecto plures transmutationes inesse : quas tamen necesse est secundum terminos variari : quod tamen non dicimus, quasi æterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

Ad quartum dicendum, quod Christus potest dici bis natus secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in æternitate, et semel in tempore, quia æternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

Conclusio. — Cum duæ fuerint in Christo naturæ, necesse est duas illi attribuere nativitates, unam æternam, qua æternaliter a Patre processit; aliam temporalem, qua temporaliter a matre natus est.

ARTICULUS III.

Utrum secundum temporalem Christi nativitatem B. Virgo possit dici mater ejus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi B. Virgo non possit dicit mater ejus. Ut enim supra dictum est, B. Virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris : alioquin lignum diceretur esse mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod B. Virgo non possit dici mater Christi.

2. Præterea, Christus ex B. Virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis ; non enim dicimus Evam fuisse filiam Adæ. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius B. Virginis.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1, « corpus Christi[2] non seminaliter, sed conditive, a Spiritu sancto formatum est. » Ergo videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Christi.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 18 : *Christi generatio sic erat* : *Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph*, etc.

Respondeo dicendum, quod B. Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, corpus Christi non est de cælo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet. Unde B. Virgo vere est mater Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, paternitas, sive

[1] Cod. « Augustinus » cujus loco restituendus Vigilius.

[2] « Non id quidem seminali procreatione, sed conditoris more, per Spiritum sanctum. » Mich. Lequien apud Migne.

maternitas, et filiatio, non competunt in quacumque generatione, sed in sola generatione viventium. Et ideo si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quæ proprie nativitas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Damascenus dicit in lib. III *Orth. fid.*, cap. VII, col. 1010, t. 1, « nativitas temporalis qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito; super nos autem, quoniam non ex semine sed ex Spiritu sancto et sancta Virgine supra legem conceptionis. » Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis ; sed ex parte operationis Spiritus sancti fuit miraculosa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, resolutio seminis feminæ non pertinet ad necessitatem conceptus ; et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

Conclusio. — Cum Christi corpus de Virgine matre sumptum et ex purissimis ejus sanguinibus formatum fuerit, vere beata Virgo mater illius dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum B. Virgo debeat dici mater Dei.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria, nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, vel mater pueri, ut patet Matth., I. Ergo non est dicendum quod B. Virgo sit mater Dei.

2. Præterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo B. Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Præterea, hoc nomen Deus communiter prædicatur de Patre, et Filio, et Spiritu sancto. Si ergo B. Virgo est mater Dei, videtur sequi quod B. Virgo sit mater Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo B. Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est quod in *Capitulis*[1] Cyrilli approbatis in Ephesina synodo, part. I, cap. VI, anathem. 1, legitur : « Si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmanuelem, et propter hoc Dei genitricem sanctam Virginem, genuit enim carnaliter carnem factum Dei Verbum, anathema sit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ. Cum autem unio Incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, manifestum est quod hoc nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinæ naturæ vel humanæ, potest attribui illi personæ, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut prædictum est, consequens est quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photius posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personæ, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius[2]. Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare B. Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit objectio Nestorii : quæ quidem solvitur ex hoc quod licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod B. Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus, ut patet I Joan., ult., et quod B. Virgo est mater Jesu Christi, ut patet Matth., I. Unde sequitur ex necessi-

[1] Vide inter opera Cyrilli *Epist.* XVII *ad Nestorium*, anath. 1, col. 119, t. 10.

[2] Nestoriani subdole vocem « Theotocos », et non catholicam ac genuinam hujus vocis significationem admiserunt.

tate ex verbis Scripturæ quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom., IX, 5, quod ex Judæis est *Christus secundum carnem; qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Non autem est ex Judæis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia *Deus benedictus in sæcula*, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre.

Ad secundum dicendum, quod illa est objectio Nestorii. Sed Cyrillus in quadam *Epistola contra Nestorium*, col. 22, t. 10, eam solvit, sic dicens : « Sicut[1] hominis anima cum proprio corpore nascitur et tanquam unum reputatur ; et si voluerit quispiam dicere, quod est genitrix carnis, non tamen et animæ genitrix, nimis superflue loquitur ; tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi ; natum est enim ex Dei Patris substantia Dei Verbum : quia vero carnem assumpsit, necessarium est confiteri quod natum est secundum carnem ex muliere. » Dicendum est ergo quod B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater Divinitatis, sed quia personæ habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen Deus quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii vel Spiritus sancti, ut supra habitum est. Et ita cum dicitur : Beata Virgo est mater Dei, hoc nomen Deus supponit pro sola persona Filii incarnata.

Conclusio. — Cum eadem sit in Christo, divinæ et humanæ naturæ, quam a matre accepit, hypostasis, consequens est Beatam Virginem Dei matrem vere dici : immo contrarium asserere hæreticum esse.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sint duæ filiationes.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea, filiatio qua quis dicitur filius alicujus vel matris, vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliquid aliqualiter se habere : unde et interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio æterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet a matre, quia nullum æternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æterna. Aut ergo nullo modo est filius ejus, quod est contra prædicta, aut oportet quod sit filius ejus quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius : ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius Patris æterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius Patris et matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in lib. III *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1034, t. 1, ea quæ sunt naturæ multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maxime pertinet ad personam : est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in I parte dicta sunt. Ergo in Christo est una tantum filiatio.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis[2], ponunt in Christo unam tantum filiationem[3], sicut et unam hypostasim vel personam.

Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, et aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causæ ; eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre ; unde eadem relatione ad utrumque refertur : et eadem

[1] D. Thomas breviter refert quæ plenius a S. Cyrillo disseruntur.

[2] Parm. addit : « Filii. »

[3] Sic S. Bonaventura in III, d. VIII. a. 2, q. 2.

ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat diversos subjectos eadem potestate. Si vero sint causæ diversæ specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque : et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem, secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei; sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus : unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie : et quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali; secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem.

Manifestum autem est, quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex Patre ab æterno, et ex matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam æternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi æterna ; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est; et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem.

Et sic quantum ad aliquid, utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio æterna [1]. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum ; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subjicitur Deo : et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subjectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujusmodi filiationis capax; quod quidem esse non potest : ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est. Nec potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut etiam et temporalis nativitatis ; quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subjectam filiationi, sicut est aliqualiter subjecta nativitati; cum enim Æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod Æthiopis dens sit albedinis subjectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia hæc relatio directe respicit personam.

Ad secundum dicendum, quod filiatio æterna non dependet a matre temporali : sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

Ad tertium dicendum, quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in IV *Metaphys.*, text. 3. Et ideo sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia Philosophus dicit in III *Metaph.*, text. 20, ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes : sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis; quæ sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum

[1] Guillermus contrarium tenet, scilicet duas esse in Christo filiationes reales.

rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est una tantum filiatio realis, quæ respicit Patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

CONCLUSIO. — Cum duæ fuerint in Christo nativitates, duas quoque eadem ratione filiationes esse necesse est; unam æternam, aliam vero temporalem : quia autem unum tantum est filiationis subjectum, persona scilicet divina, una quoque in illo filiatio est.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Genes., II, 17 : *Quocumque die comederis ex eo, morte morieris*, ita etiam dolor partus, secundum illud Genes., III, 16 : *In dolore paries filios*. Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione ejus partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundum illud Isa., LIII, 4 : *Vere dolores nostros ipse tulit*. Ergo videtur quod etiam in ejus nativitate fuerit dolor partus.

3. Præterea, in libro *De ortu Salvatoris* narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt quæ videntur esse necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quod B. Virgo peperit cum dolore.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *De Nativitate* [1], alloquens Virginem matrem : « Nec in conceptione inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore. »

Respondeo dicendum, quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra, quod Christus est egressus ex clauso utero matris : et sic nulla [2] apertio meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas ex hoc quod homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isa., XXXV, 2 : *Germinans germinabit*, sicut lilium, *et exultabit lætabunda et laudans*.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen., III, postquam dictum est : *In dolore paries*, subditur : *Et sub viri potestate eris*. Sed, sicut dicit Augustinus [3] in *Serm. de Assump. B. Virginis*, § 4, col. 1144, t. 6, « ab hac sententia excipitur Virgo mater Dei, quæ, quia sine peccati colluvione, et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, et sine integritatis violatione, pudore virginitatis integro permansit. » Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum, quod sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram; ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ideo mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater ejus pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum, quod, Luc., II, dicitur quod B. Virgo ipsum puerum, quem pepererat, pannis involvit et *posuit in præsepio*. Et ex hoc ostenditur narratio illius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit *Contra Helvidium*, § 8, col. 192, t. 2 : « Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit : et mater, et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in præsepio : quæ sententia apocryphorum deliramenta convincit. »

CONCLUSIO. — Cum Christus ex clauso utero matris egressus sit, non modo dolorem beata Virgo nullum sensit in pariendo Christum, sed maxima est jucunditate affecta, cum Deum et hominem se peperisse conspexit.

ARTICULUS VII.

Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit in Bethlehem

[1] Cod. : « Augustinus dicit in *Serm. de Nativ.*, etc. » Verba vero quæ D. Thomas affert non leguntur nisi in *Sermone* CXCV inter spurios, cujus titulus habetur *De Annuntiatione* : § 1, col. 2108, t. 5. Sic autem ibi legitur : « Nec in conceptione inventa sum sine pudore, nec in parturitione inventa sum cum dolore. »

[2] Parm. : « nulla violentia apertionis. »

[3] Sermo *De Assumptione B. Virg.*, spurius habetur.

nasci. Dicitur enim Isa., II, 3 : *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem.* Sed Christus est vere Verbum Dei. Ergo de Jerusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea, Matth., II dicitur scriptum esse de Christo quod *Nazarenus vocabitur*, quod sumitur ex eo quod scribitur Isa., XI, 1 : *Flos de radice ejus ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suæ nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Præterea, ad hoc Dominus natus est in mundo, ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Joan., XVIII, 37 : *In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed hoc facilius fieri potuisset, si natus fuisset in civitate romana, quæ tunc dominatum orbis habebat ; unde et Paulus Romanis scribens dicit Rom., I, 8 : *Fides vestra annuntiatur in universo mundo.* Ergo videtur quod non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est quod dicitur Mich., V, 2 : *Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda : ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel.*

Respondeo dicendum, quod Christus in Bethlehem nasci voluit, duplici ratione. Primo quidem, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, ut dicitur Rom., I, 3, cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo ; secundum illud II Reg., XXIII, 1 : *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur : et hoc designat Evangelista dicens Luc., II : *Eo quod esset de domo et familia David.* Secundo, quia, ut Gregorius dicit in *Hom.* VIII *in Evang.*, § 1, col. 1104, t. 2, « Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse autem Christus est qui ait : Ego sum panis vivus, qui de cælo descendi. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Jerusalem elegit, ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi ædificaret ; et sic Jerusalem elegit, ut esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi et ejus regnum præcipue consummatum est in ejus passione : et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Jerusalem vero passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

Ad secundum dicendum quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri, in Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci : quia, ut Gregorius dicit, loc. sup. cit., « per humanitatem, quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam ; » et etiam ut Beda dicit *In Luc.*, II, v. 7, col. 331, t. 3, « in diversorio loco egebat, ut nobis in domo Patris sui multæ mansiones præpararet. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam *Serm. Ephes. conc.*[1], col. 1359 oper. Theodoti Ancyr., « si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium, mutationem orbis terrarum putarent ; si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, et pauperiorem patriam. » *Elegit autem Deus infirma mundi, ut confundat fortia*, sicut dicitur I ad Corinth., I, 27. Et ideo ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quæ caput mundi erat, etiam caput Ecclesiæ suæ statuit in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isa., XXVI, 5 : *Civitatem sublimem humiliabit..., et conculcabit eam pes, pedes pauperis*, scilicet Christi : *gressus egenorum*, id est, Apostolorum Petri et Pauli.

CONCLUSIO. — Cum Christus sit panis vivus, et ex semine David secundum carnem factus, merito in Bethlehem quæ domus panis interpretatur, in qua natus fuit David, nasci voluit.

[1] *Homilia* I *in die Nativitatis Domini* quam habuit Theodotus episcopus Ancyranus in Concil. Ephesino, in cujus actis refertur, p. III, cap. IX.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus fuerit tempore congruo natus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc., II. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea, promissiones de Christo nascituro Gentilibus non fuerant factæ, secundum illud Rom., IX, 4 : *Quorum sunt promissa.* Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth., II, 1 : *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis.* Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

3. Præterea, tempus præsentiæ Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi; unde ipse dicit Joan., IX, 4 : *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est.* Sed in æstate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo cum cum natus fuerit in profundo hiemis [1], octavo kalendas jan., videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

Sed contra est quod dicitur Galat., IV, 4 : *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.*

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subjecti necessitati temporis; Christus autem, tamquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem, et locum. Et quia *quæ sunt, a Deo ordinatæ sunt.* Rom., XIII, 1, et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit, *In Luc.*, II, v. 4, col. 330, t. 3, « eo tempore dignatus est incarnari quo mox natus censui Cæsaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur. » Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur *qui est pax nostra*, faciens *utraque unum*, ut dicitur Ephes., II, 14. Unde Hieronymus dicit *Super* II *Isa.*, v. 4, col. 46, t. 4 : « Veteres si revolvamus historias, inveniemus usque ad vicesimum octavum annum Cæsaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam ; orto autem Domino, omnia bella cessaverunt, » secundum illud Isa., II, 4 : *Non levabit gens contra gentem gladium.* Congruebat etiam ut in illo tempore, quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset *unum ovile, et unus pastor*, ut dicitur Joan., X, 16.

Ad secundum dicendum, quod ideo Christus regis alienigenæ tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Jacob dicentis Genes., penult., 10 : *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est*: quia, ut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* II *Op.*[2] *imperf.*, parum a princ., « quamdiu Judaica gens sub judaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, Prophetæ mittebantur ad remedium ejus ; nunc autem quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus ; quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quærebat. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in lib. *De qq. vet. et novi Testam.*, quæst. LIII, col. 2251, t. 3 op. August., « tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere ; » ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc., I, 79 : *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

CONCLUSIO. — Cum Christus secundum divinæ sapientiæ dispositionem natus fuerit, convenientissimo etiam tempore natus dicitur.

[1] Parm. : « id est, octavo etc. »

[2] Non est Chrysostomi.

QUÆSTIO XXXVI.

DE MANIFESTATIONE CHRISTI NATI.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta; 2° utrum debuerit aliquibus manifestari; 3° quibus manifestari debuerit; 4° utrum debuerit ipse se manifestare vel potius manifestari per alios; 5° per quæ alia manifestari debuerit; 6° de ordine manifestationum; 7° de stella, per quam manifestata fuit ejus nativitas; 8° de veneratione Magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta. Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in psal. XLIX, 3 : *Deus manifeste veniet :* venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod ejus nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Præterea, I ad Timoth., I, 15, dicitur : *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere.* Sed hoc non fit, nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit., II, 11 : *Apparuit gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, et sæcularia desideria, sobrie, et pie et juste vivamus in hoc sæculo.* Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Præterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud psal. CXLIV, 9, : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in secundo adventu, quo *justitias judicabit*, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth., XXIV, 27 : *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit adventus Filii hominis.* Ergo multo magis primus[1] quo natus est in mundo secundum carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est quod dicitur Isa., CXL, 15, *Vere tu es Deus absconditus, sanctus* Israel salvator*; et Isa., LIII, 3 : *Quasi absconditus est vultus ejus et despectus.* * Deus.

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quæ per crucem ejus peracta est : quia, ut dicitur I ad Corinth., II, 8 : *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines justificare, secundum illud Rom., III, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi.* Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, ejus nativitas omnibus appareret, jam tolleretur ratio fidei, quæ est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb., XI. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit in *Epistola* CXXXVII *ad Volusianum*, § 9, col. 519, t. 2 : « Si nullas ex parvulo in juventutem mutaret ætates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur, et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? »

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad judicium, secundum quod Glossa[2] *interl.* ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod de gratia Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non principio nativitatis ejus, sed postea tempore procedente, postquam *operatus est salutem in medio terræ*, psal. LXXIII, 12. Unde post passionem et resurrectionem suam dicit discipulis suis Matth., ult., 19 : *Euntes, docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod ad judicium requiritur quod auctoritas judicis cognoscatur : et propter hoc oportet quod adventus Christi ad judicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quæ est per fidem, quæ quidem est de non apparentibus. Et ideo primus Christi adventus debuit esse occultus.

CONCLUSIO. — Ne redemptio humana impediretur, vel fidei meritum diminueretur, vel denique humanitatis Christi veritas in dubium voca-

[1] Parm. addit : « adventus. »

[2] Ex Aug., § 6, col 568, t. 4.

retur, non debuit Christi nativitas communiter esse omnibus manifesta.

ARTICULUS II.

Utrum nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari : quia, ut dictum est, hoc erat congruum humanæ saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I ad Timoth., iv, 10 : *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Præterea, ante nativitatem Christi manifestata erat B. Virgini et Joseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eamdem aliis manifestari.

3. Præterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio : dicitur enim Matth., ii, 3, quod audiens Herodes Christi nativitatem, *turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo*; cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione *Herodes occidit pueros in Bethlehem et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra*, Matth., ii, 16. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed contra est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam : alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom., xiii, 1, *quæ sunt, a Deo ordinata* sunt*. Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinem ut Dei dona et secreta sapientiæ ejus non æqualiter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur Act., x, 40, quod *Deus dedit* Christum resurgentem *manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo*. Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut fuisset in præjudicium salutis humanæ, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam, et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides : tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum, quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri. *Fides* enim *ex auditu* ; ut dicitur Rom., x.

Ad secundum dicendum, quod Maria et Joseph instruendi erant de Christi nativitate, antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam habere[1] prolis conceptæ in utero, et[2] obsequi nascituræ. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum, quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur cælestis Christi dignitas; unde Gregorius dicit in *Hom.* x *in Evang.*, § 1, col. 1110, t. 2 : « Cæli rege nato, rex terræ turbatus est, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo cælestis aperitur. » Secundo, quia per hoc figurabatur judiciaria Christi potestas ; unde Augustinus dicit in quodam *Serm. Epiph.*, cc, § 2, col. 1029, t. 5 : « Quid erit tribunal judicantis, quando superbos reges cunæ terrebant infantis? » Tertio, quia per hoc figurabatur dejectio regni diaboli : quia, ut Leo Papa[3] dicit in *Sermone Epiphaniæ :* « Non tantum Herodes in semetipso turbabatur, quantum diabolus in Herode. Herodes enim terrenum hominem æstimabat, sed diabolus Deum cognoscebat; et uterque regni sui successorem timebat, diabolus cælestem, sed Herodes terrenum ; » superflue tamen, quia Christus non venerat regnum in terra habere. Unde Leo papa dicit *Serm.* iv *de Epiph.*, cap. ii, col. 246, t. 1, Herodi loquens : « Non capit Christum regia tua; nec mundi Dominus potestatis tuæ sceptri est contentus angustiis. » Quod autem Judæi turbabantur, quia tamen magis gaudere debuerant, aut hoc

[1] Parm. : « exhibere proli conceptæ. »
[2] Parm. : « et etiam. »
[3] Parm. : « Implicite *Serm.* v, cap. ii a principio, sed expresse Auctor *Op. imperf.*, *hom.* ii, ante medium. » Hæc autem apud Leonem non leguntur.

est, quia, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* II *Op.*[1] *imperf.*, ante med., « de adventu justi non poterant gaudere iniqui, » aut volentes favere Herodi, quem timebant : populus enim plus justo favet eis quos crudeles sustinet. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum: dicit enim Augustinus in *Serm.* quodam *de Epiph.*, CCCLXXIV, c. III, col. 1665, t. 5: « Absit ut ad liberandos homines Christus veniens de illorum præmio qui pro eo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur oravit. »

Conclusio. — Sicut non decuit Christum resurgentem manifestum fieri omnibus, sed tantum testibus præordinatis a Deo, ita non debuit ejus nativitas omnibus, sed quibusdam manifestari, ex quibus aliis manifestaretur.

ARTICULUS III.

Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim Matth., x, 5, mandavit discipulis : *In viam gentium ne abieritis* ; ut scilicet prius manifestaretur Judæis quam Gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas Gentilibus, qui ab Oriente venerant, ut habetur Matth., II.

2. Præterea, manifestatio divinæ veritatis præcipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Job, XXXVI, 33 : *Annuntiat de eo* * *amico suo.* Sed Magi videntur esse Dei inimici : dicitur enim Levit., XIX, 31 : *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini.* Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

* Ea.

3. Præterea, Christus venerat totum mundum a potestate diaboli liberare : unde dicitur Malach., I, 11 : *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus.* Non ergo solum in Oriente positis debuit manifestari, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Præterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo quam pastoribus in agro.

5. Præterea, Christus ex virgine matre natus est, et ætate parvulus erat. Convenientius igitur videtur fuisse quod Christus manifestaretur juvenibus et virginibus quam senibus et conjugatis, vel viduis, sicut Simeoni et Annæ.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIII, 18 : *Ego scio quos elegerim.* Quæ autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

Respondeo dicendum, quod salus quæ erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Galat., III, 28 : *In Christo* Jesu[2] *non est Judæus, neque Græcus; non est servus neque liber; non est masculus neque femina ;* et sic de aliis hujusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus, quia, ut Augustinus dicit in *Sermone* CCII *de Epiphania*, cap. I, col. 1033, t. 5, « pastores fuerunt Israelitæ, Magi gentiles, illi prope, isti longe ; utrique tamen ad angularem lapidem concurrerunt. » Fuit etiam inter eos alia diversitas; nam Magi fuerunt sapientes et potentes ; pastores autem simplices et viles. Manifestatus autem est justis, scilicet Simeoni et Annæ, et peccatoribus, scilicet Magis. Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Annæ[3], ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

Ad primum ergo dicendum, quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quædam prælibatio plenæ manifestationis, quæ erat futura : et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et ejus Apostolos Judæis, et postea Gentilibus ; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiæ Judæorum tamquam prope existentes, et postea venerunt Magi a remotis, « qui fuerunt primitiæ gentium, » ut Augustinus dicit, *Serm.* CC, § 1, col. 1028, t. 5.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Sermone* CC *de Epiph.*,

[1] Non est Chrysostomi.

[2] In Parm. : Colos., III, 2 : *In Christo Jesu non est masculus et femina, gentilis et Judæus, servus et liber.*

[3] Parm. addit : « Simeoni et. »

§ 4, col. 1030, t. 5 : « Sicut prævalet imperitia in rusticitate pastorum, ita prævalet impietas in sacrilegiis magorum ; utrosque tamen sibi lapis ille angularis applicuit, quippe qui venit stulta eligere, ut confunderet sapientes, et non vocare justos, sed peccatores ; ut nullus magnus superbiret, nullus infimus desperaret. »

Quidam tamen dicunt quod isti Magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldæos Magi vocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Hom.* II *Op.* [1] *imperf.*, aliquant. a princ., « Ab Oriente venerunt Magi, quia unde dies nascitur inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum ; » vel quia omnes qui ad Christum veniunt ab ipso et per ipsum veniunt. Unde dicitur Zach., VI, 12 : *Ecce vir : Oriens nomen ejus.* Dicuntur autem ab Oriente ad litteram venisse, vel quia de ultimis Orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Judææ venerunt, quæ tamen sunt regioni Judæorum ad Orientem. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse ; sicut Romæ fluxit oleum, et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit [2], « Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Hierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisæos : erant enim corrupti, et præ invidia cruciabantur ; sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem Patriarcharum et Moysi colentes. » Per hos etiam pastores significabantur Doctores Ecclesiæ, quibus Christi mysteria revelantur, quæ latebant Judæos.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit l. II *In Luc.*, § 58, col. 1655, t. 2, « Generatio Domini non solum a pastoribus [3], sed etiam a senioribus et justis accipere debuit testimonium ; » quorum etiam testimonio propter justitiam magis credebatur.

Conclusio. — Cum salus per Christum futura, ad hominum omnium diversitatem pertineret, congruit omnibus hominum conditionibus ejus nativitatem manifestari, scilicet magis, Simeoni, et Annæ ac pastoribus.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quæ est per se, semper est potior ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 39. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per angelos, et Magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Præterea, Eccli., XX, 32, dicitur : *Sapientia absconsa et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque ?* Sed Christus a principio suæ conceptionis plene habuit sapientiæ et gratiæ thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia : quod est inconveniens, quia Deus et natura nihil frustra faciunt ut dicitur in. I *De Cælo*, text. 32, et II, text. 59.

3. Præterea, in lib. *De infantia Salvatoris* legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit ; et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est quod Leo Papa dicit, *Serm.* IV *de Epiphan.*, cap. III, col. 247, t. 1, quod : « Magi invenerunt et adoraverunt puerum Jesum, in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem. » Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quæ quidem est per fidem ; fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio divinitatis ejus fidei humanitatis ipsius non præjudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso similitudinem [4] infirmitatis humanæ exhibuit, et tamen per Dei creaturas Divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

[1] Non est Chrysostomi.
[2] Non legitur in operibus Chrysostomi, sed habetur in *Cat. aurea* D. Thomæ super cap. II Luc.
[3] Parm. : « juvenibus. »
[4] Parm. : « nativitatem similem infirmitati. »

Ad primum ergo dicendum, quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione perfecta[1].

Ad secundum dicendum, quod, licet sapientia abscondita sit inutilis, non tamen ad sapientiam pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo. Dicitur enim Eccli., xx, 6 : *Est tacens, non habens sensum loquelæ, et est tacens sciens tempus apti * temporis.* Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiæ indicium.

* *Aptum.*

Ad tertium dicendum, quod liber ille *De infantia Salvatoris* est apocryphus. Et Chrysostomus dicit *Super Joan., hom.* xx, § 2, col. 411, t. 13, quod Christus non fecit miracula, antequam aquam convertit in vinum, secundum illud quod dicitur Joan., ii : *Hoc fecit initium signorum Jesus.* Si enim « secundum primam ætatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitæ alio manifestante eum, » cum tamen Joannes Baptista dicat, Joan., i, 31 : *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans.* Decenter autem non incepit facere signa in prima ætate; existimassent enim phantasma esse incarnationem : et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent livore liquefacti. »

Conclusio. — Decuit Christum non per seipsum, sed per alias creaturas nativitatem suam manifestare, ne fidei propagandæ derogaretur.

ARTICULUS V.

Utrum nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerit manifestari per angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiæ, secundum illud psal. ciii, 4 : *Qui facis * angelos suos spiritus.* Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spiritualem ejus substantiam. Ergo non debuit per angelos manifestari.

* *Facis... tuos.*

2. Præterea, major est affinitas justorum ad angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud psal. xxxiii, 8 : *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Sed justis, scilicet Simeoni et Annæ, non est manifestata Christi nativitas per angelos. Ergo nec pastoribus per angelos manifestari debuit.

3. Præterea, videtur quod nec Magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantum ad illos qui æstimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendæ. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Præterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

Sed contra est quod dicitur Deuter., xxxii, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut manifestatio syllogistica fit per ea quæ sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quæ fit per signa, debet fieri per ea quæ sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris justis est familiare et consuetum interiori Spiritus sancti instinctu edoceri, absque signornm sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiæ. Alii vero corporalibus rebus dediti per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Judæi autem consueti erant divina responsa per angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act., vii, 53 : *Accepistis legem in dispositione angelorum.* Gentiles vero, et maxime astrologi consueti sunt stellarum cursus inspicere. Et ideo justis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus sancti, secundum illud Luc., ii, 26 : *Responsum accepit * a Spiritu sancto, non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini.* Pastoribus autem et magis tamquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo cælestis, ideo per signa cælestia utrisque Christi nativitas revelatur. Ut enim Au-

* *Acceperat.*

[1] Parm. : divina. »

gustinus dicit [1] in *Serm.* CCCLXXIII *de Epiph.*, c. I, col. 1664, t. 5, « cælos angeli habitant et sidera ornant; utrisque ergo cæli enarrant gloriam Dei. » Rationabiliter autem pastoribus, tamquam Judæis, apud quos frequenter factæ sunt apparitiones angelorum, revelata est nativitas Christi per angelos; Magis autem assuetis in consideratione cælestium corporum manifestata est per signum stellæ: quia ut Chrysostomus dicit *Hom.* VI *in Matth.*, § 3, col. 364, t. 11 [2], « per consueta eos Dominus vocare voluit eis condescendens. » Est autem alia ratio : quia, ut Gregorius dicit, *Hom.* X *in Evang.*, § 1, col. 1110, t. 2, « Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est, angelus, prædicare debuit; Gentiles vero, quia uti ratione nesciebant ad cognoscendum Dominum, non per vocem, sed per signa perducuntur : et sicut dominum jam loquentem annuntiaverunt Gentilibus prædicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta prædicaverunt. » Est etiam et alia ratio; quia, ut Augustinus dicit in *Serm. Epiphan.*, « Abrahæ innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda; » et ideo stellarum multitudini est comparata, ut cælestis progenies speraretur. Et ideo Gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

Ad primum ergo dicendum, quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem ejus qui nascebatur, erat manifesta, sed Divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per angelos, qui sunt Dei ministri : unde et cum claritate angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur, erat splendor paternæ gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod justi non indigebant visibili apparitione angelorum; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod stella quæ [3] nativitatem Christi manifestavit [4] omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. II, cap. V, col. 212, t. 8, « nulli astrologi ita constituerunt hominum nascentium fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est, perrexisse assererent, » sicut accidit circa stellam quæ demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum, « qui sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari. » Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit *Hom.* VI *in Matth.*, § 1, col. 359, t. 11 [5], « non est hoc astronomiæ opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura prædicere. » Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus refert *Hom.* II *Op.* [6] *imperf.*, in princ. et med., in quibusdam scripturis apocryphis legitur quod « quædam gens in extremo Orientis juxta Oceanum, scripturam quamdam habebat ex nomine Seth, de apparitura hac stella ex muneribus hujusmodi offerendis : quæ gens diligenter observabat hujus stellæ exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus de nocte ascendebant in montem, in quo postmodum eam viderunt habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. »

Vel dicendum, quod, sicut dicitur in libro *De quæstionibus vet. et novi Testamenti*, quæst. LXIII, col. 2258, t. 3, op. August : « Magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit : Orietur stella ex Jacob. Unde videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt, quam Balaam futuram indicem regis Judæorum prophetaverat. »

Vel dicendum, sicut Augustinus dicit in *Sermone* CCCLXXIV *de Epiphania*, § 1, col. 1666, t. 5, quod ab angelis aliqua admonitione revelationis audierunt Magi quod stella Christum natum significaret, et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum jam quærebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit in *Sermone* XXXIV *de Epiphania*, cap. III,

[1] Æquivalenter habetur in dicto sermone quem inter dubios jam numerant Aug. operum editores. Expressius in Glossa.
[2] Edit. Vivès.
[3] In Parm. deest : « quæ. »
[4] Parm. : « manifestans. »
[5] Edit. Vivès.
[6] Non est Chrysostomi.

col. 246, t. 1, « præter illam speciem quæ corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit : quod ad illuminationem fidei pertinebat. »

Conclusio. — Cum manifestatio per signa familiaria fieri debuerit, convenienter Christi nativitas justis per inspirationem, pastoribus, quia Judæi erant, per angelos, et Magis utpote in corporum cælestium contemplatione assuetis, per stellam manifestata est.

ARTICULUS VI.

Utrum nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap., VI, 14 : *Præoccupat* eos *qui se concupiscunt, ut se illis * priorem ostendat.* Sed justi propinquissimi erant Christo per fidem, et maxime ejus adventum desiderabant : unde dicitur Luc., II, 25, de Simeone, quod *erat homo justus et timoratus, expectans redemptionem * Israel.* Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus vel Magis.

Ut se ipsi.

Consolationem.

2. Præterea [1], Magi fuerunt primitiæ gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom., XI. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Magis quam pastoribus.

3. Præterea, Matth., II, 16, dicitur quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu, et infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis;* et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem Magi ad Christum pervenerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.

Sed contra est quod dicitur Dan., II, 21 : *Ipse mutat tempora et ætates;* et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

Respondeo dicendum, quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus ipso die nativitatis Christi : ut enim dicitur Luc., II, 8 : *Pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum; et ut discesserunt ab eis angeli in cælum, loquebantur ad invicem : Transeamus usque Bethlehem : et venerunt festinantes.* Secundo autem Magi pervenerunt ad Christum tertia decima die nativitatis ejus, quo die festum Epiphaniæ celebratur. Si enim, revoluto anno vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc., II, 39, quod *postquam * perfecerunt omnia secundum legem Domini*, offerentes scilicet puerum Jesum in templum, *reversi sunt in Galilæam in civitatem suam Nazareth.* Tertio autem manifestata est justis in templo quadragesimo die a nativitate Christi, ut habetur Luc., II. Et hujus ordinis ratio est, quia per pastores significantur Apostoli et alii credentes ex Judæis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos *non* fuerunt *multi potentes nec multi nobiles*, ut dicitnr I ad Corinth., I, 26. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium quæ est præfigurata per Magos. Tertio autem, pervenit ad plenitudinem Judæorum, quæ est præfigurata per justos : unde et in templo Judæorum est eis Christus manifestatus.

* Ut.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut apostolus dicit, Rom., IX, 31, *Israel sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit.* Sed Gentiles qui non quærebant justitiam, Judæos communiter in justitia fidei prævenerunt ; et in ejus figuram Simeon, *qni expectabat consolationem Israel*, ultimo Christum natum cognovit, et præcesserunt eum Magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicite expectabant.

Ad secundum dicendum, quod licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Judæorum, tamen primitiæ Judæorum prævenerunt in fide primitias gentium, et ideo pastoribus prius manifestata est Christi nativitas quam Magis.

Ad tertium dicendum, quod de apparitione stellæ quæ apparuit Magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim, *Hom.* II

[1] In Parm. : « secundum Augustinum, » quod deest in Cod.

[2] In duobus sermonibus, scilicet CXXXI et CXXXII append., col 2005, etc, t. 5, Augustinus de biennali stellæ apparitione loquitur, si tamen sermones prædicti Augustino adjudicandi sunt : criticis enim recentioribus videntur inter spurios rejiciendi ob stilum ab Augustiniano diversum.

in Op. imperf. in Matth., aliquant. a princ., et Augustinus in *Serm.* [2] *Epiphan.* dicunt quod stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem : et tunc præmeditantes, et se ad iter præparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertia decima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros *a bimatu et infra*, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a Magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; et statim Magi, visa stella, iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate : et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinæ successores [1] fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terræ Judæorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere « Magos fallaci stellæ visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, » ut Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evangel.*, cap. XI, col. 1088, t. 3. Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia ut dicit Glossa *ord.*, II Matth., v. 16, col. 76, t. 2, « timebat ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra ætatem vel infra transformaret. »

CONCLUSIO. — Convenientissimo fuit manifestata ordine Salvatoris nostri nativitas, ut ipso die nativitatis pastoribus, decimotertio vero die magis, quadragesimo vero Simeoni et Annæ manifestaretur.

ARTICULUS VII.

Utrum stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam *Sermone Epiph.* : « Dum pendet ad ubera, et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de cælo sidus effulsit. » Fuit igitur stella cælestis, quæ Magis apparuit.

2. Præterea, Augustinus dicit [2] in *Sermon. Epiph.*: « Pastoribus angeli, Magis stella Christum demonstrat; utrisque loquitur lingua cælorum, quia lingua cessavit Prophetarum. » Sed angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de cælestibus angelis. Ergo et stella Magis apparens fuit vere de cælestibus stellis.

3. Præterea, stellæ quæ non sunt in cælo, sed in aere, dicuntur stellæ comatæ [3], quæ non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem : unde Magi dicunt Matth., II, 2 : *Ubi est qui natus est Rex Judæorum? vidimus enim stellam ejus in Oriente.* Ergo videtur quod fuerit una de cælestibus stellis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. II *Contra Faustum*, cap. V, col. 212, t. 8 : « Non ex illis erat hæc stellis quæ ab initio creaturæ itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt; sed novo Virginis partu novum sidus apparuit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* VI, § 2, col. 361, t. 11 [4], quod « illa stella quæ Magis apparuit, non fuerit una cælestium stellarum, multipliciter manifestum est (*a*). » Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit; hæc enim stella ferebatur a septentrione in meridiem; ita enim Judæa jacet ad Persidem, unde Magi venerunt. Secundo, apparet hoc ex tempore; non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die,

et præsertim ob diversam doctrinam, cum apparitio stellæ ad diem Nativitatis referatur in *Serm.* CC, CCI, etc.

[1] Parm. : « sectatores. »

[2] Ex variis locis desumuntur in *Sermonibus Epiphaniæ*, videlicet *Serm.* CCI, c. I, col. 1031; *Serm.* CCIII, col. 1035; *Serm.* CCIV, col. 1037, etc.: nullibi vero sub iisdem verbis nisi in Glossa *ordin.*, *Super* v. 2 cap. II *Matt.*, col. 73, t. 2.

[3] Parm. : « cometæ. »

[4] Edit. Vivès.

(*a*) Quidam tamen hoc putaverunt. Somniarunt alii hanc stellam decidisse in puteo ubi nunc etiam apparet, solummodo virginibus.

quod non est virtutis stellæ, sed nec etiam lunæ. Tertio, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur : cum enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quarto, quia non habebat continuum motum : sed cum oportebat ire Magos, ibat, cum oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth., II, 9, quod *stella, quam viderant Magi in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer*. Ex quo patet quod verbum Magorum dicentium : *Vidimus stellam ejus in Oriente*, non est sic intelligendum quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terra Juda; sed quia viderunt eam in Oriente existentem, et præcessit eos usque in Judæam; quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distincte domum demonstrare, nisi esset terræ vicina : et sicut ipse dicit, ibid., col. 362, « hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis rationalis cujusdam. » Unde videtur hæc stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata.

Unde quidam dicunt quod sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit Magis in specie stellæ.

Alii vero dicunt quod angelus qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit Magis in specie stellæ. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in cælo, sed in aere vicino terræ, quæ secundum divinam voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit in *Serm.* I *Epiph.*, cap. I, col. 235, t. 1 : « Tribus Magis in regione Orientis stella novæ claritatis apparuit, quæ illustrior cæteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret; ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod cælum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud psalmi VIII, 9 : *Volucres cæli et pisces maris*.

Ad secundum dicendum, quod ipsi angeli cælestes ex suo officio habent, ut ad nos descendant in ministerium missi; sed stellæ cælestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut stella illa non est secuta motum stellarum cælestium, ita nec etiam stellarum cometarum, quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum; quia cæleste regnum Christi *comminuet et consumet universa regna, et ipsum stabit in æternum*, ut dicitur Dan., II, 44.

Conclusio. — Cum hæc stella, quæ Magos ad Christum natum perduxit, in aere terræ vicino, nocte dieque apparens a Septentrione in meridiem præter morem aliarum stellarum mota fuerit, consonum rationi esse videtur, non fuisse unam cælestium stellarum, sed ad hoc a Deo de novo creatam.

ARTICULUS VIII.

Utrum Magi convenienter ad Christum adorandum venerint.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Magi non convenienter ad Christum adorandum et venerandum venerint. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subjectis. Magi autem non erant de regno Judæorum. Ergo cum ex visione stellæ cognoverunt natum esse Regem Judæorum, videtur quod inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Præterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Judææ regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt Magi, regis [2] nativitatem annuntiantes.

3. Præterea, certius est cæleste indicium quam [3] humanum. Sed Magi ducatu cælestis indicii ab Oriente venerant in Judæam. Stulte ergo egerunt, præter ducatum stellæ humanum indicium requirendo, dicentes : *Ubi est qui natus est Rex Judæorum?* Matth., II, 2.

4. Præterea, munerum oblatio et adorationis reverentia non debetur nisi regibus jam regnantibus. Sed Magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est quod dicitur Isa., LX, 3 : *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui*. Sed qui divino lu-

[1] Parm. : « cometarum. »
[2] Parm. : « alterius regis. »

[3] Parm. addit : « indicium. »

mine ducuntur, non errant. Ergo Magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Magi sunt primitiæ gentium in Christum credentium ; in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides et devotio gentium venientium a remotis, ad Christum. Et ideo sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem Spiritus sancti, ita etiam credendum est Magos a Spiritu sancto inspiratos sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus [1] dicit in *Serm.* CXXXII *Epiphaniæ*, § 2, col. 2008, t. 5, « cum multi reges Judæorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum Magi adorandum quæsierunt. Non itaque regi Judæorum, quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenæ, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur; sed talem natum esse didicerunt, in quo adorando se salutem, quæ secundum Deum est, consecuturos minime dubitarent. »

Ad secundum dicendum, quod per illam annuntiationem Magorum præsignabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium : unde Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* II *Op.* [2] *imperf.*, parum a princ., quod « dum considerabant Regem futurum, non timebant regem præsentem; adhuc non viderant Christum, et jam parati erant pro eo mori. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Sermone* CC *Epiphaniæ*, § 3, col. 1030, t, 5, « stella quæ Magos perduxit ad locum, ubi erat cum matre Virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus; sed tamen subtraxit se donec de civitate, in qua Christus nasceretur, etiam Judæi testimonium perhiberent; » ut sic geminato testimonio confirmati, sicut Leo papa dicit, *Serm.* IV *de Epiph.*, cap. II, col. 246, t. 1, ardentiori « fide expeterent, quem et stellæ claritas et prophetiæ manifestabat auctoritas. » Et ita « ipsi annuntiant Judæis Christi nativitatem, et interrogant locum, credunt, et quærunt, tamquam significantes eos, qui ambulant per fidem, et desiderant speciem, » ut Augustinus dicit in *Sermone* CXCIX *Epiphaniæ*, § 2, col. 1027, t. 5. Judæi autem indicantes eis locum nativitatis Christi, « similes facti sunt fabris arcæ Noe, qui aliis, ubi evaderent, præstiterunt; et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores similes lapidibus militariis, qui viam ostendunt, » nec ambulant, *Serm.* [3] CCCLXXIII, § 4, col. 1665, t. 5. Divino etiam nutu factum est, ut, aspectu stellæ subtracto, Magi humano sensu in Jerusalem irent, quærentes in civitate regia Regem natum, ut in Jerusalem primo Christi nativitas publice annuntiaretur, secundum illud Isa., II, 3 : *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem;* et ut etiam studio Magorum de longe venientium damnaretur Judæorum pigritia prope existentium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* II *Op.* [4] *imperf.*, aliquant. a princ., « si Magi terrenum regem quærentes venissent, fuissent confusi quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent : unde nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem quia cælestem regem quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ in eo viderent, tamen solius stellæ testimonio contenti, eum adoraverunt. Vident enim hominem, et agnoscunt Deum, et offerunt munera dignitati Christi congruentia; aurum quidem quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immolatur ut Deo : myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, præbetur tamquam pro salute omnium morituro. » Et [5] ut Gregorius [6] dicit, *Hom.* X *in Evang.*, § 6, col. 1113, t. 2, instruimur, « ut nato regi aurum, » per quod significatur sapientia, « offeramus in conspectu ejus sapientiæ lumine splendentes : thus autem, » per quod exprimitur orationis devotio, « offerimus Deo, si per orationum studia Deo suave aliquid redolere valeamus ; myrrham autem, » quæ significat mortificationem carnis, « offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificemus. »

CONCLUSIO. — Credendum est, Magos a Spiritu sancto inspiratos, sapienter ad adorandum Christum natum venisse.

[1] Prima propositio ex *Sermone* CCI *de Epiphania*, § 1, col 1031, t. 5, desumitur; cætera vero ex *Serm.* CXXXII *append.*, quem recentiores critici inter spurios numerant.
[2] Non est Chrysostomi.

[3] *Sermo* CCCLXXIII apud Migne dubius habetur.
[4] Non est Chrysostomi.
[5] Parm. : « in quo etiam, ut. »
[6] Plenius et paulo aliter in textu D. Gregorii.

QUÆSTIO XXXVII.

DE LEGALIBUS CIRCA PUERUM JESUM OBSERVATIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quædam professio legis observandæ, secundum illud Galat., v, 3 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*, simul cum hoc quærendum est de aliis legalibus circa puerum Jesum observatis.

Unde quæruntur quatuor : 1° de ejus circumcisione ; 2° de nominis impositione ; 3° de ejus oblatione ; 4° de matris purgatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuerit circumcidi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahæ præcepta in signum fœderis, quod erat de semine nascituro, ut patet Gen., xvii. Hoc autem fœdus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Præterea, omnis Christi actio, nostra est instructio ; unde dicitur Joan., xiii, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Gal., v, 2 : *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Ergo videtur quod nec Christus debuerit circumcidi.

3. Præterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet. Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est quod dicitur Luc., ii, 21 : *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer.*

Respondeo dicendum, quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem ut ostendat veritatem carnis humanæ contra Manichæum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum ; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale ; et contra Valentinum, qui dicit Christum de cælo corpus attulisse. Secundo, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahæ, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quarto, ut Judæis excusationem tolleret, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo : unde et octava die circumcisus est, sicut in lege erat præceptum. Sexto, ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium, quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimo, ut legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, secundum illud Gal., iv, 4 : *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio per remotionem carnalis pelliculæ in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustæ generationis, a qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi ; ideo veritas hujus figuræ non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in ejus passione, ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat ; et ideo decuit Christum ante suam passionem, tamquam filium Abrahæ, circumcidi.

Ad secundum dicendum, quod Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub præcepto. Et ideo ejus actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quæ sunt nostro tempore in præcepto, quia *unicuique negotio tempus est et opportunitas*, ut dicitur Eccles., viii, 6.

Et præterea, ut Origenes[1] dicit, *Hom.* xiv *in Luc.*, col. 1833, t. 3 : « Sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum : et ideo carnali circumcisione non indigemus. » Et hoc est quod Apostolus dicit Coloss., ii, 11 : *In quo*, scilicet Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quæ est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret

[1] Paulo aliter in textu Origines.

mori peccato; ita etiam et circumcisionem, quæ est remedium originalis peccati, suscepit, absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis jugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret, ut scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem.

Conclusio. — Debuit Christus tanquam Filius Abrahæ circumcidi, ut legis onus liberaret, et carnis suæ veritatem comprobaret.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica debet prænuntiationi propheticæ respondere. Sed prophetæ aliud nomen de Christo prænuntiaverunt: dicitur enim Isa., vii, 14: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel;* et cap. viii, 3: *Voca nomen ejus : Accelera, spolia detrahe**, *festina prædari;* et cap. ix, 6 : *Vocabitur nomen ejus* : *Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis;* et Zach., vi, 12, dicitur : *Ecce vir*; *Oriens nomen ejus*. Ergo inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

2. Præterea, Isa., lxii, 21, dicitur: *Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit.* Sed hoc nomen *Jesus* non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc., iii. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

3. Præterea, hoc nomen Jesus salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth,, i, 21 : *Paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum*: *ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in præputio, ut patet per Apostolum, Rom., iv. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, in qua dicitur Luc., ii, 21, quod *postquam consummati sunt dies octo*, *ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus.*

Respondeo dicendum, quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, quia, ut dicitur IV *Metaph.*, text. 28, « ratio quam significat nomen, est definitio, » quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui nomen imponitur; vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur; vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris vel alicujus de cognatione ejus; sicut propinqui Joannis Baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Joannem, *quia* nullus erat *in cognatione* ejus, *qui* vocaretur *hoc nomine,* ut dicitur Luc., i, 61 : vel etiam ab eventu, sicut Joseph vocavit primogenitum suum Manassem, dicens : *Oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum,* Genes., xli, 51 : vel etiam ex aliqua qualitate ejus cui nomen imponitur; sicut Genes., xxv, 25, dicitur quod quia *qui prior egressus est* de utero matris, *rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen ejus Esau*, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quæ imponuntur aliquibus divinitus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut Gen., xvii, 5, dictum est Abrahæ : *Appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te.* Et Matth., xvi, 18, dictum est Petro : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.*

Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen ejus Jesus, id est, Salvator, angelo hoc nomen prænuntiante, non solum matri, sed etiam Joseph, qui erat futurus ejus nutritius.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen Jesus, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur Emmanuel, quod interpretatur, Nobiscum Deus, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ et humanæ naturæ in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum[1]. Per hoc autem quod dicitur: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe*, etc., designatur a quo nos salvavit, quia a diabolo, cujus spolia abstulit, secundum illud Coloss., ii, 15 : *Expolians principatus et potestates*,

[1] In Parm. addit : « quasi particeps nostræ naturæ. »

traduxit confidenter. In hoc autem quod dicitur: *Vocabitur nomen ejus Admirabilis*, etc., designatur via et terminus nostræ salutis, inquantum scilicet admirabili Divinitatis consilio et virtute ad hereditatem futuri sæculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur: *Ecce vir, Oriens nomen ejus*, ad idem refertur, ad quod primum, scilicet ad Incarnationis mysterium, secundum quod *exortum est in tenebris lumen rectis* corde, psal. CXI, 4.

Ad secundum dicendum, quod his qui fuerunt ante Christum, potuit convenire hoc nomen *Jesus* secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt; sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen proprium est Christo: et secundum hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gen., XVII, legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem a Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideo apud Judæos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb., IV, 3: *Ego filius fui patris mei, tenellus, unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa *ordin.*, col. 1086, t. 1: « Quare Salomon se unigenitum coram matre nominat, quem fratrem uterinum præcessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasi nunquam esset, de vita decessit? » Et ideo Christus simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

Conclusio. — Cum Christo hoc divinæ gratiæ munus collatum fuerit, ut omnium salvator esset, convenienter ei nomen Jesus ab Angelo impositum fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Christus convenienter fuerit in templo oblatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exodi XIII, 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel.* Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Præterea, illud quod est semper præsens alicui, non potest ei præsentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime præsens, utpote ei semper conjuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quod coram Domino sisteretur.

3. Præterea, Christus est hostia principalis ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea, inter legales hostias præcipua fuit agnus qui erat juge sacrificium, ut habetur Numer., XXVIII, unde etiam Christus dicitur agnus, Joan., I, 29: *Ecce Agnus Dei.* Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam *par turturum* vel *duo pulli columbarum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur, Luc., II.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus voluit sub lege fieri, *ut eos qui sub lege erant redimeret*; et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex præceptum in lege traditur. Unum quidem generale quo ad omnes, ut scilicet completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit., XII. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primo præsentabatur in templo: et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quam in jumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum [1] in Israel, pro eo quod ad liberationem populi Israel percusserat *primogenita Ægypti ab homine usque ad pecus*, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exodi, XIII, in quo etiam præfigurabatur Christus, qui est *primogenitus in multis fratribus*, ut dicitur Rom., VIII, 29. Quia igitur Christus ex muliere natus erat quasi primogenitus, et voluit fieri sub lege, hæc duo Evangelista Lucas

[1] Parm.: « filiorum Israel. »

circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, Luc., II, 22: *Tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Secundo, illud quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit: *Ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege Domini, par turturum aut duos pullos columbarum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit in *Orat. de occursu Domini*, col. 1158, t. 3: « Illud [1] legis præceptum in solo incarnato Deo singulariter, et ab aliis differenter impleri videtur: ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabile signaculum castitatis. » Unde quod dicit adaperiens vulvam, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat; et per hoc etiam specialiter dicitur masculinus, quia nihil de femineitate culpæ portavit; singulariter etiam « sanctus [2], quia terrenæ contagia corruptelæ immaculati partus novitate non sensit. »

Ad secundum dicendum, quod sicut Filius Dei non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur: sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo præsentare nosmetipsos: et hoc post circumsionem ejus factum est, ut ostendat, neminem, nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum, quod, propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri qui erat vera hostia, ut figura veritati conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio prædicatum. « Non enim putandum est, » ut Origenes dicit, *Hom.* XIV *in Luc.*, col. 1836, t. 3, « quod [3] filium suum bonus Deus sub lege inimici fecerit, quam ipse non dederat. »

Ad quartum dicendum, quod Levit., XII, præcipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem, sive columbam offerrent; qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo, qui *propter* nos *egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia divites* essemus, ut dicitur II ad Cor., VIII, 9, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in præsepio. Nihilominus tamen hujusmodi aves figuræ congruunt: turtur enim, quia est avis loquax, prædicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem: quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans: est etiam animal gregale, unde significat vitam activam; et ideo hujusmodi hostia figurabat perfectionem Christi et membrorum ejus. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi præsentes sanctorum luctus designat: sed turtur, quæ est solitaria, significat [4] orationum lacrymas; columba vero, quæ est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiæ. Utrumque vero animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

Conclusio. — Cum Christus voluerit sub lege fieri, et ex matre fuerit primogenitus, congruum fuit, ut in templo præsentaretur cum oblationibus in lege præceptis.

ARTICULUS IV.

Utrum mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex supra dictis patet. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Præterea, Levit., XII, 2, dicitur: *Mulier, si suscepto semine, pepererit masculum, immunda erit septem diebus;* et ideo ei præcipitur quod non ingrediatur sanctuarium donec impleantur dies purgationis ejus. Sed B. Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

3. Præterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potius secum gratiæ auctorem

[1] Opus prædictum inter dubia Gregorii Nysseni numeratur.
[2] Ambr. *In* II *Luc.*, § 56, col. 1654, t. 2.
[3] Plenius in Origene.
[4] Parm.: « secretas. »

habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, qua dicitur Luc., II, 22, quod *impleti sunt dies purgationis* Mariæ *secundum legem Moysi*.

Respondeo dicendum, quod sicut plenitudo gratiæ a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur; *Humilibus* enim *Deus dat gratiam*, ut dicitur Jacobi, IV, 6. Et ideo sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum: et ut approbaret legem, et ut calumniæ occasionem Judæis tolleret: propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum, quod licet B. Virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit quod *impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem;* ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

Ad secundum dicendum, quod signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quæ non peperit suscepto seminæ. Et ideo patet quod non obligabatur ad impletionem illius præcepti, sed voluntarie purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant; purgabant autem purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cujusdam, sicut in secunda parte dictum est. Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat, et ideo non indigebat purgari.

CONCLUSIO. — Quamquam beata Virgo peccato non fuerit obnoxia, decuit tamen ex humilitatis suæ gratia ut in templo veluti purganda præsentaretur.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE BAPTISMO JOANNIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est; et quia Christus baptizatus est baptismo Joannis, primo considerandum est de baptismo Joannis in communi, secundo de baptizatione Christi.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrum conveniens fuerit quod Joannes baptizaret; 2° utrum ille baptismus fuerit a Deo; 3° utrum contulerit gratiam; 4° utrum alii præter Christum, illo baptismo debuerint baptizari; 5° utrum baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato; 6° utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Joannem baptizare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Joannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Joannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea, Joannes fuit missus a Deo in testimonium tamquam propheta, secundum illud Luc., I, 76: *Tu puer propheta Altissimi vocaberis.* Sed prophetæ qui fuerunt ante Christum non introduxerunt novum ritum, sed observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach., ult., 4; *Mementote legis Moysi, servi mei.* Ergo nec Joannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Præterea, ubi est alicujus rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Judæi excedebant in superfluitate baptismatum: dicitur enim Marci, VII, 3, quod *Pharisæi et omnes Judæi nisi crebro laverint manus, non manducant.., et a foro venientes, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa sunt quæ tradita sunt illis servare, baptismata calicum, et urceorum, et æramentorum et lectorum.* Ergo inconveniens fuit quod Joannes baptizaret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ Matth., III, 6, ubi præmissa sanctitate Joannis, subditur, quod exibant ad eum multi, *et baptizabantur ab eo in Jordane.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Joannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem quia oportebat Christum a Joanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit [1] *Super Joan.*,

[1] Implicite.

tract. v, t. 3. Secundo ut Christus manifestaretur. Unde ipse Joannes Baptista dicit, Joan., I, 31 : *Ut manifestetur*, scilicet Christus, *in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*; concurrentibus enim turbis ad baptismum annuntiabat Christum : quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit *Super Joan.*, *hom.* XVII, § 2, col. 376, t. 13. Tertio, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit in quadam *Hom.*, VII *in Evang.*, § 3, col. 1101, t. 2, quod « ideo Joannes baptizavit, ut præcursionis suæ ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo prævenerat, baptizando quoque baptizaturum Dominum præveniret. » Quarto, ut ad pœnitentiam homines inducens, homines præpararet ad digne suscipiendum baptismum Christi. Unde Beda dicit *In* IV *Marc.*, v. 4, col. 136 et *In* III *Matt.*, v. 11, col. 16, t. 3, quod « quantum [1] catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Joannis ante baptisma Christi ; » quia sicut ille prædicabat pœnitentiam, et baptismum Christi prænuntiabat, et in cognitionem veritatis, quæ mundo apparuit, attrahebat : sic ministri Ecclesiæ primo erudiunt, post peccata eorum redarguunt, demum in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus Joannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi; et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad secundum dicendum, quod Joannes non solum fuit propheta, sed *plusquam propheta*, ut dicitur Matth., XI. Fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

Ad tertium dicendum, quod baptismata illa Pharisæorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata; sed baptismus Joannis ordinabatur ad munditiam spiritualem: inducebat enim homines ad pœnitentiam, ut dictum est.

Conclusio. — Conveniens fuit, ut Joannes baptizaret, ut Christus baptizaretur et manifestaretur, et ut omnes ad Christi baptismum assuefacti, facilius ad pœnitentiæ, et baptismi sacramenta idonei redderentur.

ARTICULUS II.

Utrum in baptismo Joannis gratia daretur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis non fuerit a Deo. Nihil enim sacramentale, quod est a Deo, denominatur ab homine puro ; sicut baptismus novæ legis non dicitur Petri, vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur a Joanne, secundum illud Matth., XXI, 25: *Baptismus Joannis unde erat, a cælo an ex hominibus?* Ergo baptismus Joannis non fuit a Deo.

2. Præterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur; unde et Dominus Exod., IV, dedit Moysi potestatem signa faciendi ; et Hebr, II, 3, dicitur : Cum fides nostra *principium accepisset enarrari a Deo per eos qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis.** Sed de Joanne Baptista dicitur Joan., X, 41 : *Joannes signum fecit nullum.* Ergo videtur quod baptismus, quo baptizavit, non esset a Deo.

* *Enarrari per Dominum ab eis et portentis.*

3. Præterea, sacramenta, quæ sunt divinitus instituta, aliquibus sacræ Scripturæ præceptis continentur. Sed baptismus Joannis non præcipitur aliquo præcepto sacræ Scripturæ. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 33 : *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit*: *Super quem videris Spiritum*, etc.

Respondeo dicendum, quod in baptismo Joannis duo possunt considerari ; scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ab hominibus, sed a Deo, qui familiari Spiritus sancti revelatione Joannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi inquantum Deus in homine operatur.

Ad primum ergo dicendun, quod per baptismum novæ legis homines interius per Spiritum sanctum baptizantur; quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth., III, 11: *Ego baptizo vos in aqua; ille* vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideo baptismus Joannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret: baptismus

* *Ipse.*

[1] Parm. : « ex. » Æquivalenter colligitur ex utroque loco.

autem novæ legis non denominatur a ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad secundum dicendum, quod tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex æquo Joanni et Christo accessissent[1]. Et ideo ut homines principaliter Christo attenderent[2], non est datum Joanni ut faceret signum. Judæis tamen quærentibus, quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturæ, dicens : *Ego vox clamantis in deserto*, etc., ut dicitur Joan., I, 23. Ipsa etiam austeritas vitæ ejus officium commendabat, quia, ut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* X, § 4, col. 420, t. 11[3], «mirabile erat in humano corpore tantam patientiam videre. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis non fuit ordinatus a Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas prædictas : et ideo non fuit commendatus aliquo præcepto communiter tradito[4] in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione Spiritus sancti, ut dictum est.

Conclusio. — Baptismus Joannis quoad ritum fuit a Deo, non autem quoad effectum, cum nihil efficeret quod humanas excederet vires.

ARTICULUS III.

Utrum in baptismo Joannis gratia daretur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in baptismo Joannis gratia daretur. Dicitur enim Marci, I, 4 : *Fuit Joannes in deserto baptizans et prædicans baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum.* Sed pœnitentia et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Joannis gratiam conferebat.

2. Præterea, baptizandi a Joanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth., III et Marci I. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quæ fit per gratiam. Ergo in baptismo Joannis gratia conferebatur.

3. Præterea, baptismus Joannis propinquior erat baptismo Christi quam circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale : quia, ut Beda dicit in *Hom. de circumcis.*, col. 54, t. 5, « idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit. » Ergo multo magis baptismus Joannis remissionem peccatorum operabatur ; quod sine gratia fieri non potest.

Sed contra est quod Matth., III, 11, dicitur : *Ego quidem baptizo vos in aqua in pœnitentiam* : quod exponens Gregorius in quadam *Hom.*, VII *in Evang.*, § 3, col. 1101, t. 2, dicit : « Joannes non spiritu, sed aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat. » Sed gratia est a Spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Joannis gratiam non conferebat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, tota doctrina et operatio Joannis præparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Joan., I, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo baptismus Joannis gratiam non conferebat ; sed solum ad gratiam præparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi : alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi[5], tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis, ut Beda dicit *In* I *Marc.*, v. 4, col. 136, t. 3, potest intelligi duplex baptismus : unus quidem, quem Joannes baptizando conferebat, qui dicitur baptismus pœnitentiæ, quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad pœnitentiam, et quasi quædam protestatio, qua profitebantur homines se pœnitentiam acturos : alius autem est baptismus Christi per quem peccata remittuntur, quem Joannes dare non poterat sed solum prædicabat dicens : *Ipse vos baptiza-*

[1] Parm. : « attendissent. »
[2] Parm. : « intenderent »
[3] Edit. Vivès.
[4] Parm. : « edito. »
[5] Parm. addit : « Christi. »

(*a*) Baptismus Joannis tripliciter secundum Guillelmum intelligitur : 1. passive, et est sanctificatio Joannis in utero : 2, active, eo sensu quod, ut Scotus dicit, baptizato Christo, Joannes aliquem baptizare potuit in forma baptismi Christi ; 3. active, eo sensu quod baptismus ille erat signum baptismi Christi. — De baptismo Joannis tertio modo loquitur S. Thomas, et iste baptismus pueris non competebat, sed tantum adultis.

bit in Spiritu sancto. Vel potest dici quod prædicabat baptismum pœnitentiæ, id est, inducentem ad pœnitentiam; quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per baptismum Christi, ut[1] Hieronymus dicit *In* I *Marc.*, V. 4, col. 592, t. 11 : « Gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur : quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum, » scilicet per Joannem. Unde dicitur quod baptizabat, et prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia hoc inchoabat præparando [2].

Ad secundum dicendum, quod illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Joannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, et per baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

Ad tertium dicendum, quod circumcisio instituta erat in [3] remedium originalis peccati; sed baptismus Joannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

Conclusio. — Baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed ad illam disponebat per doctrinam ad fidem et baptismum et pœnitentiam inducentem, et disponentem.

ARTICULUS IV.

Utrum alii, præter Christum, baptismo Joannis baptizari debuerint.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari. Quia, sicut dictum est, ad hoc Joannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit *Super Joannem*, *tract.* XIII, § 6, col. 1495, t. 3. Sed quod est proprium Christo non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

2. Præterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a baptismo, aut baptismo aliquid confert. Sed a baptismo Joannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est, nec aliquis baptismo aliquid conferre poterat, nisi Christus qui « tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit. » Ergo videtur quod solus Christus baptismo Joannis debuerat [4] baptizari.

3. Præterea, si alii illo baptismo baptizabantur, hoc non erat, nisi ut præpararentur ad baptismum Christi : et sic conveniens videbatur quod sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et Gentilibus, et Judæis, ita etiam et baptismus Joannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam Gentiles : dicitur enim Marci, I, 5, quod egrediebantur *ad eum Hierosolymitæ universi, et baptizabantur ab illo*. Ergo videtur quod solus Christus a Joanne debuerit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Luc., III, 21 : *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, aperti sunt cæli* *.

* *Apertum est cælum.*

Respondeo dicendum, quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari baptismo Joannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* IV, § 14, col. 1412, et *tract.* V, § 5, col. 1416, t. 3, « quia si solus Christus baptismo Joannis baptizatus esset, non deessent qui dicerent, baptismum Joannis quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismo Christi, quo alii baptizantur. » Secundo, quia oportebat per baptismum Joannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc solum fuit Joannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est. Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismo baptizatis.

Ad secundum dicendum, quod alii qui ad baptismum Joannis accedebant, non poterant quidem baptismo aliquid conferre, nec tamen a baptismo gratiam accipiebant sed solum pœnitentiæ signum.

Ad tertium dicendum, quod quia ille baptismus erat pœnitentiæ, quæ pueris non convenit, ideo baptismo illo pueri non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est *expectatio gentium*, ut dicitur Gen., penult., sed et ipse Christus

[1] Cod. « Hieronymus; » sed omnes commentarium in Marcum Hieronymo abjudicant.

[2] Parm. : « quia præparando ad hoc homines disponebat. »

[3] Parm. : « ad. »

[4] Parm. : « debuerit. »

Apostolis inhibuit Gentilibus Evangelium prædicare ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Joannem Gentiles ad baptismum admitti.

Conclusio. — Non modo Christum, sed etiam alios oportuit baptismo Joannis baptizari; tum ut ad Christum præpararentur, tum etiam ne aliquis Joannis baptismum, Christi baptismo præferendum putaret.

ARTICULUS V.

Utrum baptismus Joannis debuerit cessare Christo baptizato.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis cessare debuerit, postquam Christus fuit baptizatus. Dicitur enim Joan., I, 31 : *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans.* Sed Christo baptizato sufficienter fuit manifestatus tum per testimonium Joannis, tum per descensum columbæ, tum etiam testimonio paternæ vocis. Ergo videtur quod non debuerit postea baptismus Joannis durare.

2. Præterea, Augustinus dicit *Sup. Joan.*, *tract.* IV, § 14, col. 1412, t. 3 : « Baptizatus est Christus, et cessavit Joannis baptismus. » Ergo videtur quod Joannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Præterea, baptismus Joannis erat præparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incepit statim Christo baptizato, quia « tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis, » ut Beda dicit *In* III *Luc.*, v. 21, col. 358, t. 3. Ergo videtur quod baptismus Joannis cessaverit, Christo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Joan., III, 22, quod *venit Jesus in terram Judæam, et baptizabat : erat autem et Joannes baptizans.* Sed Christus non baptizavit, nisi postquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod postquam Christus fuit baptizatus, adhuc Joannes baptizabat.

Respondeo dicendum, quod baptismus Joannis cessare non debuit, Christo baptizato : primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* XXVIII *in Joan.*, parum a princ., « si cessasset Joannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira hoc faceret. » Secundo, quia si cessasset a baptizando, Christo baptizante, discipulos suos in majorem zelum immisisset. Tertio, quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto, quia ut Beda dicit in Glossa *ord.*, *Sup.* III *Joan.*, v. 22, col. 369, t. 2 : « Adhuc permanebat umbra veteris legis : nec debuit præcursor cessare, donec veritas manifestaretur. »

Ad primum ergo dicendum, quod nondum Christus erat plene manifestatus eo baptizato : et ideo adhuc necessarium erat quod Joannes baptizaret.

Ad secundum dicendum, quod baptizato Christo cessavit baptismus Joannis ; non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit *Super Joannem*, *hom.* XXIX, § 1, col. 476, t. 13 : « Æstimo, propter hoc permissam esse mortem Joannis, et eo sublato de medio, Christum maxime prædicare cœpisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quæ de utroque erant, sententiis scinderetur. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis præparatorius erat non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quod alii ad Christi baptismum accederent : quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

Conclusio. — Cum umbra veteris legis Christo baptizato adhuc permaneret, nec cessare præcursorem deceret, donec veritas manifestaretur, eo baptizato, cessare Joannis baptismus non debuit.

ARTICULUS VI.

Utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptismo Christi baptizandi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizati baptismo Joannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Joannes enim non fuit minor Apostolis ; cum de eo scriptum sit Matth., XI, 11 : *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista.* Sed illi qui baptizabantur ab Apostolis non iterum baptizabantur, sed solummodo addebatur eis impositio manuum : dicitur enim Act., VIII, 16, quod aliqui baptizati tantum erant a Philippo *in nomine Domini Jesu*, et *tunc* Apostoli, scilicet Petrus et Joannes *imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo videtur quod baptizati a Joanne non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Præterea, Apostoli fuerunt baptizati baptismo Joannis ; fuerunt enim quidam eorum discipuli Joannis, ut patet Joan., I.

Sed Apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi : dicitur enim Joan., IV, 2, quod *Jesus non baptizabat, sed discipuli ejus*. Ergo videtur quod baptizati baptismo Joannis non erant baptizandi baptismo Christi.*

3. Præterea, minor est qui baptizatur, quam qui baptizat. Sed ipse Joannes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Joanne baptizabantur indigebant baptismo Christi.

4. Præterea, Act., XIX, 1, dicitur, quod *Paulus* invenit *quosdam discipulos, dixitque ad eos : Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum : Sed neque si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait : In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt : In Joannis baptismate*. Unde [1] *baptizati sunt* iterum *in nomine Domini Jesu*. Sic ergo videtur quod quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit *Super Joelem*, c. II, v. 29, col. 976, t. 6 [2], et Ambrosius dicit in lib. I *De Spiritu Sancto*, cap. III, § 41, col. 742, t. 3. Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Joannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum baptismo Christi.

5. Præterea, Rom., x, sup. illud : *Hoc est Verbum fidei quod prædicamus*, dicit Glossa August. *ord.*, col. 504, t. 2 : « Unde est [3] ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? » Ex quo patet quod virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Joannis significavit fidem [4], in qua nos baptizamur : dicit enim Paulus, Act., XIX, 4 : *Joannes baptizavit baptismo pœnitentiæ populum, dicens, in eum qui venturus esset post ipsum, ut crederent, hoc est in Jesum*. Ergo videtur quod non oportebat baptizatos baptismo Joannis, iterum baptizari baptismo Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Joan., tract.* v, § 16, etc., col. 1422, t. 3 : « Qui baptizati sunt baptismate Joannis oportebat ut baptizarentur baptismate Christi. »

Respondeo dicendum, quod, secundum opinionem Magistri, in II *distinctione* lib. IV *Sententiarum*, illi qui baptizati sunt a Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi vero qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab Apostolis super eos facta, Spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur; sed quantum ad secundam partem est penitus irrationabile quod dicitur : primo quidem, quia baptismus Joannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipsemet dicit, Matth. III. Unde baptizati fides vel spes, quam habebat in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundo, quia quando in sacramento omittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in Spiritu sancto, secundum illud Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Joannis, non solum erat supplendum quod deerat, ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum, sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua et spiritu.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit *Super Joan., tract.* v, § 18, col. 1423, t. 3, « ideo post Joannem baptizatus est, quia non dabat baptisma Christi, sed suum : quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Juda, Christi erat. Et ideo si quos baptizavit Judas non sunt iterum baptizandi : baptisma enim tale est qualis est ille in cujus potestate datur, non qualis ille cujus ministerio datur. » Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Ad Seleucianam, epist.* CCLXV, § 5, col. 1088, t. 2, « intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos sive

[1] Parm. : « et sequitur quod. »

[2] Vide insuper *Epist.* LXIX *de viro unius uxoris*, col. 660, t. 1.

[3] Ex Aug., tr. LXXX *In Joann.*, § 3, col. 1840, t. 3.

[4] Parm. addit : « Christi. »

baptismo Joannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, baptismo Christi : neque enim ministerium baptizandi defugeret, ut haberet baptizatos servos, per quos cæteros baptizaret qui non defugit memorabilis illius humilitatis ministerium, quando eis lavit pedes. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* IV *Op. imperf.*, parum a princ., per hoc quod Christus Joanni dicenti : *Ego a te debeo baptizari* respondit : *Sine modo*, ostenditur quod postea Christus baptizavit Joannem : et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit *Super* III *Matth.*, v. 15, col. 30, t. 7, quod « sicut Christus fuit baptizatus in aqua a Joanne, ita Joannes a Christo erat in Spiritu baptizandus. »

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Joannis quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. XIII, col. 355, t. 8, sacramenta nostra sunt signa præsentis gratiæ, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ. Unde ex hoc ipso quod Joannes baptizavit nomine venturi, datur intelligi quod non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novæ legis.

Conclusio. — Omnes baptizatos baptismo Joannis, Christi rursus baptismo baptizari oportuit, quo solo et character, et salutis gratia conferebatur.

QUÆSTIO XXXIX.

DE BAPTIZATIONE CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de baptizatione Christi ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum Christus debuerit baptizari ; 2° utrum debuerit baptizari baptismo Joannis ; 3° de tempore baptismi ; 4° de loco ; 5° de hoc quod ei sunt cæli aperti ; 6° de Spiritu sancto apparente in specie columbæ ; 7° utrum illa columba fuerit verum animal ; 8° de voce paterni testimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum baptizari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

2. Præterea, Christus circumcisionem suscepit, ut impleret legem. Sed baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Præterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum : sicut cælum quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud Joan., I, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Ergo ipsum non decuit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Matth., III, 13, quod *venit Jesus a Galilæa in Jordanem ad Joannem ut baptizaretur ab eo.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem, quia, ut Ambrosius dicit *Super* III, *Luc.*, § 83, col. 1565, t. 2 : « Baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutæ per carnem Christi quæ peccatum non cognovit, baptismatis jus haberent. Et ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis, » sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.*, IV *Op. imperf.*, a princ. Secundo, quia sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, ib., « quamvis ipse non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati : propterea etsi pro se baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat ; » et sicut Gregorius Nazianzenus dicit in *Orat.* XXXIX, *In sancta lumina*, a med., « baptizatus est Christus, ut totum veteranum Adam immergat aquæ. » Tertio, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in *Sermone* CXXXVI *de Epiphan.*, § 1, col. 2013, t. 5 « quia [1] voluit facere quod faciendum omnibus imperavit. » Et hoc est quod ipse dicit : *Sic decet nos implere omnem justitiam,*

[1] Paulo aliter in textu Augustini, si tamen D. Augustino adjudicandus sit sermo prædictus quem inter spurios critici recentiores rejecerunt.

Matth., III, 15. Ut enim Ambrosius dicit *Super Luc.*, ibid., § 90, col. 1668, « hæc est justitia, ut quod alterum facere velis, prior ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non fuit baptizatus, ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Christus non solum debebat implere ea quæ erant veteris legis, sed etiam inchoare ea quæ sunt novæ [1] : et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

Ad tertium dicendum, quod Christus est primum baptizans spiritualiter, et sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

Conclusio. — Quamquam Christus non indiguerit baptizari, voluit tamen baptizari, ut aquas sanctificaret, nostrasque sordes ablueret, et quod a nobis faciendum erat, exponeret.

ARTICULUS II.

Utrum Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit baptizari baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed pœnitentia Christo non convenit : quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuerit baptizari baptismo Joannis.

2. Præterea, baptismus Jonnis, sicut dicit Chrysostomus, *Hom.* XII *in Matth.*, § 3, col. 450, t. 11 [2], medium fuit inter baptismum Judæorum et Christi baptismum. Sed medium sapit naturam extremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate legali, nec etiam baptismate suo, videtur quod pari ratione baptismate Joannis baptizari non debuerit.

3. Præterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus Joannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Joannis.

Sed contra est quod dicitur Matth., III, 13, quod *venit Jesus in Jordanem, ut baptizaretur* a Joanne.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus *Super Joan., tract.* XIII, § 4, col. 1494, t. 3, « baptizatus Dominus baptizabat; non eo baptismate quo baptizatus est. » Unde cum ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate Joannis. Et hoc fuit conveniens; primo quidem propter conditionem baptismi Joannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali baptismate non indigebat : qui a principio suæ conceptionis gratia Spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis. Et hæc est ratio Chrysostomi, *Hom.* IV *Op.* [3] *imperf.* Secundo, ut Beda dicit, *In* I *Marc.*, v. 9, col. 138, t. 3, « baptizatus est baptismo Joannis, ut suo baptismate Joannis baptisma comprobaret. » Tertio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, loc. cit. : « Accedit Christus ad baptismum Joannis sanctificaturus baptismum (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus baptizari voluit ut nos exemplo suo induceret ad baptismum. Et ideo ad hoc quod esset efficacior ejus inductio, voluit baptizari baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ab baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit *Super* III *Luc.*, § 91, col. 1669, t. 2 : « Nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum pœnitentiæ non refugit. »

Ad secundum dicendum, quod baptismus Judæorum in lege præceptus erat solum figuralis : baptismus autem Joannis aliqualiter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant, neque recipere gratiam, qua plenus erat : similiter etiam cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur baptismo medio quam aliquo extremorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quoddam spirituale remedium: quando autem aliquid est magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo baptismo : sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

[1] Parm. addit : « legis. »
[2] Edit. Vivès.
[3] Non est Chrysostomi.
(*a*) Dicunt quidam : « Ut tactu suæ mundissimæ carnis aquis vim regenerativam daret. » Sed hæc ratio Scotistis non placet, et Scotus docet quod suo baptismo Christus aquis nullam vim inhærentem contulit.

Conclusio. — Congruum fuit, Christum baptizari baptismo Joannis, ut Joannis baptismum comprobaret.

ARTICULUS III.

Utrum Christus convenienti tempore fuerit baptizatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quod Christus non debuerit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea, Christus non legitur docuisse vel miracula fecisse ante baptismum. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Præterea, indicium sapientiæ divinitus infusæ maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suæ pueritiæ, secundum illud Dan., xiii, 45 : *Suscitavit Dominus spiritum pueri junioris cujus nomen Daniel.* Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari et docere.

4. Præterea, baptismus Joannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione et posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus a Joanne baptizari, vel ultimus.

Sed contra est quod dicitur Luc,, iii, 21 : *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante*, etc.; et infra : *Et ipse Jesus erat incipiens, quasi annorum triginta.*

Respondeo dicendum, quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem quia Christus baptizabatur, quasi ex tunc incipiens docere et prædicare ; ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde legitur Genes., xli, 46, quod *triginta annorum erat* Joseph, *quando* accepit regimen Ægypti. Similiter etiam II Reg., v, 4, legitur de David quod *triginta annorum erat cum regnare cœpisset.* Ezechiel etiam in trigesimo anno cœpit prophetizare; ut habetur Ezechiel., i. Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* x, § 1, col. 414, t. 11[1], futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac ætate Christus ad baptismum venit, quæ potest omnia peccata suscipere, ut lege servata nullus dicat quod ideo eam solvit, quia implere non potuit. Tertio, quia per hoc quod Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes., iv, 13 : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur ; consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarii in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis ; per denarium autem impletio mandatorum legis ; et in his duobus perfectio vitæ christianæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit in *Orat.* xl, *de Baptismo* , aliquant. a med., Christus non est baptizatus « quasi indigeret purgatione, nec quod aliquod illi immineret periculum differendo baptismum ; sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis, » scilicet gratia ; et licet bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, « potius tamen est, » ut ipse dicit, « interdum paulisper maculari quam gratia omnino carere. »

Ad secundum dicendum, quod utilitas quæ a Christo provenit hominibus, præcipue est per fidem et humilitatem ; ad quorum utrumque valet quod Christus in pueritia vel adolescentia non cœpit docere, sed in perfecta ætate. Ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quod per temporum incrementa corporaliter profecit ; et ne hujusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit sapientiam suam, vel virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam ætatem aliquis præsumptuose prælationis gradum et docendi officium assumat.

Ad tertium dicendum, quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium ; et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in ætate perfecta doceret. Sed sicut Gregorius Nazianzenus

[1] Edit. Vivès.

dicit in *Orat.* XXXIX, *in sancta lumina*, a med., «non est lex communis quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit.» Aliquibus enim ex quadam speciali dispensatione secundum divinæ sapientiæ ordinem et rationem concessum est præter legem communem, ut ante perfectam ætatem officium vel præsidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Jeremias.

Ad quartum dicendum, quod Christus nec primus, nec ultimus debuit a Joanne baptizari: quia, ut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *homil.* IV *Op.* [1] *imperf.*, in princ., Christus ad hoc baptizabatur « ut confirmaret prædicationem et baptismum Joannis, et ut testimonium acciperet a Joanne. » Non autem creditum fuisset testimonio Joannis, nisi postquam fuerunt multi baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Joanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus: quia, sicut ipse ibidem subdit, « sicut lux solis non expectat occasum luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem: sic et Christus non expectavit ut cursum suum Joannes impleret, sed adhuc eo docente et baptizante apparuit. »

CONCLUSIO. — Ut ad docendum ac prædicandum idoneus Christus haberetur, et baptismum viros perfectos parere ostenderet, conveniebat ut trigesimo ætatis suæ anno baptizaretur.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit in Jordane baptizari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Jordane. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris Rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari [2] quam in flumine Jordanis.

2. Præterea, Jordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis ascendit plus quam [3] descendit [4]; unde etiam Matth., III, 16, dicitur, quod *baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Jordane baptizaretur.

3. Præterea, transeuntibus filiis Israel, aquæ Jordanis conversæ sunt retrorsum, ut legitur Josue, IV, et sicut etiam in psal. CXIII dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quod Christus in Jordane baptizaretur.

Sed contra est quod dicitur Marci, I, 9, quod *baptizatus est* Jesus *a Joanne in Jordane.*

Respondeo dicendum, quod fluvius Jordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur: unde dicitur Joan., III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Ad quod etiam pertinet quod Helias divisit aquas Jordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in cælum, ut dicitur IV Reg., XI: quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritus sancti patet aditus in cælum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod transitus maris Rubri præfiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata; sed transitus Jordanis quantum ad hoc quod aperit januam regni cælestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Jordane quam in mari baptizaretur.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit descensum humilitatis, secundum illud Jacobi, IV, 6: *Humilibus autem dat gratiam*; et ad talem descensum referendum est nomen Jordanis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Serm.* CXXXVII *de Epiphan.*, § 1, col. 2016, t. 5, « sicut [5] antea aquæ Jordanis retrorsum conversæ fuerant; ita modo Christo baptizato, retrorsum peccata conversa sunt. »

Vel etiam per hoc significatur quod contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit Christum baptizari in Jordanis fluvio, quo in regnum Dei per baptismum ingressus designaretur.

[1] Non est Chrys.
[2] Parm.: « mari Rubro. »
[3] Parm.: « ascendit magis. »
[4] Parm.: « descendat. »
[5] Colligi potest ex quibusdam verbis sermonis prædicti aliquid simile sonantibus; sed nec invenitur expresse dictum ab Augustino, nec jam huic adjudicatur *Sermo* CXXXVII quem critici recentiores inter spurios numerant.

ARTICULUS V.

Utrum Christo baptizato, cæli debuerint aperiri.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod, Christo baptizato, non debuerint cæli aperiri. Illi enim aperiendi sunt cæli qui indiget intrare in cælum, quasi extra cælum existens. Sed Christus semper erat in cælo, secundum illud Joan., III, 13: *Filius hominis qui est in cælo*. Ergo videtur quod non debuerint ei cæli aperiri.

2. Præterea, apertio cælorum aut intelligitur spiritualiter aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora cælestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Job, XXXVII, 18: *Tu forsitan cum eo fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos Filii Dei cæli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici quod baptizato Christo, aperti fuerunt ei cæli.

3. Præterea, fidelibus cælum apertum est per Christi passionem, secundum illud Hebr., X, 19: *Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi:* unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante ejus passionem decesserint, cælos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cæli Christo patiente, quam eo baptizato.

Sed contra est quod dicitur, Luc. III, 21 : *Jesu baptizato et orante, apertum est cælum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur. Et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam, quæ quidem est virtus cælestis. Et ideo, *baptizato Christo, apertum est cælum*, ut ostenderetur quod de cætero cælestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ et ejus qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus cælestia, quæ sensum et rationem humaname xcedunt. Et ad hoc significandum, *Christo baptizato aperti sunt cæli.* Tertio, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde *baptizato Christo, aperti sunt cæli,* ut ostenderetur quod baptizatis patet via in cælum. Post baptismum autem necessaria est homini jugis oratio ad hoc quod cælum introeat. Licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati, nos impugnans interius, et mundus, et dæmones, qui impugnant exterius : et ideo signanter dicitur Luc., III, quod *Jesu baptizato et orante apertum est cælum*, quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum : vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per baptismum cælum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter, Matth., III, dicitur quod apertum est ei cælum, id est omnibus propter eum ; sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat : « Ecce hoc beneficium non illi do sed tibi, id est propter te illi, » ut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* IV *Op.* [1] *imperf.*, a med.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, ibidem, « sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis ipse propter se baptismo non indigeret : sic etiam secundum humanam dispensationem aperti sunt ei cæli : secundum autem naturam divinam semper erat in cælis. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *Super* III *Matth.*, col. 31, t.7, in hunc loc., « cæli aperti sunt, Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis ; quibus et Ezechiel in principio voluminis sui eos apertos esse commemorat. » Et hoc probat Chrysostomus *Super Matth.*, loc. sup. cit., dicens : « Quod si ipsa creatura, » scilicet cælorum « rupta fuisset, non dixisset : Aperti sunt ei; quia quod corporaliter aperitur omnibus est apertum. » Unde etiam Marci, I, 10, aperte [2] dicitur quod Jesus *statim ascendens de aqua vidit cælos apertos*, quasi ipsa apertio cælorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur cæli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem : per quem modum Ezechiel vidit cæ-

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Parm. : « expresse »

los apertos; formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad designandum quod per baptismum cæli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri; prout scilicet Christus vidit, jam baptismo sanctificato, apertum esse cælum hominibus, quod tamen etiam ante viderat esse fiendum.

Ad tertium dicendum, quod per passionem Christi aperitur cælum hominibus [1] sicut per causam communem apertionis cælorum. Oportet tamen hanc causam [2] singulis applicari, ad hoc quod cælum introeant; quod quidem fit per baptismum, secundum illud Rom., vi, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et ideo potius fit mentio de apertione cælorum in baptismo quam in passione [3]. Vel, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* iv *Op. imperf.*, a med., « baptizato Christo, cæli tantum sunt aperti; postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariæ portæ cælo nunquam claudendo, non dicunt angeli: Aperite portas, jam enim erant apertæ; sed: Tollite portas. » Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula, quibus prius obsistentibus, animæ defunctorum introire non poterant cælos, sunt totaliter per passionem Christi ablata; sed in baptismo sunt aperta, quasi manifestata jam via per quam homines erant in cælum intraturi.

Conclusio. — Christo baptizato et orante, aperti sunt cæli, ut baptizatis viam in cælum patere ostenderetur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbæ. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiæ a principio suæ conceptionis, quo fuit unigenitus a Patre, ut ex supra dictis patet. Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*, Philipp., ii, 7. Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea, in baptismo Christi ostendi debuit sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritus sancti.

4. Præterea, Spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Joan., i, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed super Apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuit [4] descendere in specie columbæ, sed in specie ignis.

Sed contra est quod dicitur Luc., iii, 22: *Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.*

Respondeo dicendum, quod hoc quod circa Christum factum est in ejus baptismo, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* iv *Op. imperf.*, a med., pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt, nisi ficte accedant, secundum illud Matth., iii, 2: *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideo conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, cap. xxvi, § 46, col. 1094, t. 8, « absurdissimum est dicere quod Christus, cum jam triginta esset annorum, acceperit Spiritum sanctum; sed venit ad baptismum sicut sine peccato, ita non sine Spiritu sancto. Si enim de Joanne scriptum est quod Spiritu sancto replebitur ab utero matris suæ; quid de homine Christo dicendum est, cujus carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Tunc ergo, » id est in baptismo, « corpus suum, id est, Ecclesiam, præfigurare dignatus est, in qua præcipue baptizati accipiunt Spiritum sanctum. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II *De Trinit.*, cap. vi,

[1] Ita Mss. et editi melioris notæ. Al.: «omnibus. »
[2] Parm. addit: « communem apertionis cælorum. »
[3] Parm. addit: « Christi. »
[4] Parm.: « debuisset. »

col. 851, t. 8, Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritus sancti videretur, quæ est invisibilis; neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personæ divinæ assumeretur : neque enim dicitur quod Spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod Filius Dei est homo ratione unionis. Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbæ, sicut Joannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. v; illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum : de illa vero columba nullus dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbæ Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur I ad Corinth., x, 4 : *Petra autem erat Christus*; illa enim petra jam erat in creatura; et per significationis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit, et postea cessavit, sicut flamma quæ in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbæ significantis Spiritum sanctum, quæ descendendo super Christum venit, vel etiam ratione spiritualis gratiæ, quæ a Deo per modum cujusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Jacobi, I, 17 : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* XII, § 2, col. 448, t. 11 [1], « in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturæ suscipere possunt; ut si postea non fiant, ex his quæ semel facta sunt, recipiant fidem. » Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus in specie columbæ apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat : quia, sicut dicitur Sap., I, 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens; unde dicitur Matth., x, 16 : *Estote simplices sicut columbæ.* Secundo, ad designandum septem dona Spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat, quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam sancti secus Scripturæ divinæ fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit : quod pertinet ad donum scientiæ, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit : quod pertinet ad donum consilii, quo sancti [2] homines, qui fuerunt pulli, id est, imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro : quod pertinet ad donum intellectus quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, hæreticorum more. Item columba felle caret : quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petræ nidificat : quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, id est, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet, quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum, et reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum : et ideo, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth., homil.* XII, § 3, col. 449, t. 11 [3], in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivæ, et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians : et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans. » Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi [4] qui est constructio ecclesiasticæ unitatis. Unde dicitur Ephes., v, 25, quod Christus *tradidit semetipsum..., ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi; lavans* * eam *lavacro* *Mundans *aquæ in verbo vitæ.* Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbæ quæ est animal amicabile et gregale. Unde Cant., VI,

[1] Edit. Vivès.
[2] Parm. addit : « eos. »
[3] Edit. Vivès.

[4] Ita cum cod. editi passim. In cod. Alcanit. deest « baptismi. »

8, dicitur de Ecclesia : *Una est columba mea.* Super Apostolos autem in specie ignis Spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubique inter pressuras prædicarent; et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* VI, § 3, col. 1426, t. 3 : « Duobus modis ostendit visibiliter Dominus Spiritum sanctum, scilicet per columbam super Dominum baptizatum, et per ignem super discipulos congregatos : ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne Spiritu sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est; et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec moveat, quia linguæ divisæ sunt : unitatem cognosce in columba. » Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit[1] : « Cum oportebat delictis ignoscere, » quod fit in baptismo, « mansuetudo necessaria erat, quæ demonstratur in columba; sed ubi adepti sumus gratiam, restat judicii tempus, quod significatur per ignem. »

CONCLUSIO. — Ut omnes baptismo Christi baptizandos, si simplici corde et non ficte accedant, Spiritus sancti gratiam recepturos esse significaretur, conveniens fuit, ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus in specie columbæ, quæ simplex animal est, appareret.

ARTICULUS VII.

Utrum illa columba, in qua apparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illa columba in qua Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet. Sed Luc., III, 22, dicitur quod *descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.* Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I *De Cælo*, text. 32, et l. II, text. 59. Sed cum columba illa non advenerit, nisi « ut aliquid significaret, atque præteriret, » ut Augustinus dicit in II *De Trinit.*, cap. VI, col. 853, t. 8, frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea, proprietates cujuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significassent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. XXII, col. 303, t. 6 : « Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera corpora credimus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non decebat ut Filius Dei qui est veritas Patris, aliqua fictione uteretur. Et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *spiritus veritatis*, ut patet Joan., XVI, ideo etiam ipse veram columbam formavit, in qua appareret; licet non assumeret ipsam in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustinus subdit : « Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei : sic non decebat ut falleret Spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare : sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ sine virili semine fabricare; cum natura corporea et in visceribus feminæ ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandam columbam imperio Domini voluntatique serviret (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quod ipse non apparuit in specie suæ substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod non fuit superfluum formare veram columbam, ut in ea Spiritus sanctus appareret; quia per ipsam veritatem columbæ significatur veritas Spiritus sancti et effectuum ejus.

Ad tertium dicendum, quod proprietates columbæ eodem modo ducunt ad si-

[1] Non legitur apud Chrysostomus, sed habetur in *Cat.* S. Thomæ, super illud Luc., III : *Jesu baptizato.*

(*a*) Chrysostomus, Ambrosius, Theophilactus, et Scotistæ, quidam asserunt tantum fuisse speciem columbæ, in suprema aeris regione ab Angelo formatam, agitatam, et motam usque ad Christum.

gnificandam naturam columbæ, et ad significandos effectus Spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, ostenditur quod columba significat Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Quemadmodum Dei Filius corpus accepit, ita etiam Spiritus sanctus veram columbam formavit, in qua appareret, licet in unitatem personæ ipsam non assumeret.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. Filius enim et Spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum in II *De Trin.*, cap. XII, col. 859, t. 8. Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea, vox est significativa verbi in corde præconcepti [1]. Sed Pater non est Verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Præterea, homo Christus non incœpit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam hæretici putaverunt; sed a principio suæ conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi divinitatem quam in ejus baptismo.

Sed contra est quod Matth., III, 17, dicitur : *Ecce vox de cœlis dicens* : *Hic est Filius meũs dilectus, in quo mihi complacui.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundum illud Matth., ult., 19 : *Euntes, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Et ideo *in baptismo Christi*, ut Hieronymus dicit *Sup.* illud *Matth.*, III, *Et ecce aperti*, v. 17, col. 31, t. 7, « mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in natura humana baptizatur : Spiritus sanctus descendit in specie columbæ : Patris vox testimonium Filio perhibentis auditur. » Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad primum ergo dicendum, quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo Filius et Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur non solum apparere, sed etiam visibiliter mitti [2]. Pater autem, qui non est ab alio, appparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad secundum dicendum, quod Pater non demonstratur in voce, nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem : et quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere, vel loqui, ideo convenientissime Pater per vocem manifestatus est, quæ significat Verbum; unde et ipsa vox a Patre emissa filiationem Verbi protestatur; et sicut species columbæ, in qua demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei; ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis. Unde Joan., v, 37, Dominus dicit : *Neque vocem ejus*, id est patris *unquam audistis, neque speciem ejus vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Joan.*, *hom.* XL, § 3, col. 589, t. 13, « paulatim eos in philosophicum dogma inducens ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species, sed superior est et figuris, et loquelis talibus. » Et sicut columbam et etiam humanam naturam a Christo assumptam tota Trinitas operata est, ita etiam et formationem vocis, (*a*) sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, et sicut in columba solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum [3] in lib. *De fide ad Petrum*, cap. IX.

Ad tertium dicendum, quod divinitas Christi non debuit omnibus in ejus nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando jam pervenit ad perfectam ætatem in qua oportebat eum docere et miracula facere, et homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat ejus divinitas manifestanda, ut ejus doctrina credibilior fieret : unde et ipse dicit Joan., v, 37 : *Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit*

[1] Parm. : « concepti. »
[2] In Parm. deest : « sed etiam visibiliter mitti. »
[3] Fulgentium, col. 695.

(*a*) Alii dicunt hanc vocem formatam fuisse ab Angelo.

de me. Et hoc præcipue in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit*, hos *et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Unde Hilarius dicit *Super Matth.*, cap II, § 6, col. 927, t. 1, quod « super Jesum baptizatum descendit Spiritus sanctus, et vox Patris audita est dicentis : Hic est filius meus dilectus ; ut ex his quæ consummabantur in Christo, cognosceremus post aquæ lavacrum et de cælestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et paternæ vocis adoptione Dei filios fieri. »

CONCLUSIO. — Ut Christi baptismo illud demonstraretur, quod nostro baptismo perficitur, conveniens fuit, ut Christo baptizato, vox Patris Filium protestantis audiretur.

QUÆSTIO XL.

DE MODO CONVERSATIONIS CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter post ea quæ pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad ejus principium, considerandum restat de his quæ pertinent ad progressum ipsius : et primo considerandum est de modo conversationis ipsius ; secundo, de tentatione ejus ; tertio, de doctrina ; quarto de miraculis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari ; 2° utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo, et potu, et vestitu, an aliis[1] communem ; 3° utrum debuerit abjecte vivere in hoc mundo, an cum[2] divitiis et honore ; 4° utrum debuerit secundum legem vivere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum inter homines conversari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari : dicitur enim Danielis, II, 11 : *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio;* et Philosophus dicit in I *Politicæ*, cap. II, a med., quod « ille qui solitarius vivit, aut est bestia, » si scilicet propter sævitiam hoc faciat, « aut est Deus, » si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Præterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est. Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud, Oseæ II, 14 : *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Præterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quærebat, turbas declinans ; unde Remigius dicit *Super Matth.*[3] : « Tria refugia legitur Dominus habuisse, navim, montem, et desertum ; ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat. » Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est quod dicitur Baruch, III, 38 : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Respondeo dicendum, quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini Incarnationis, secundum quem venit in mundum. Venit autem in mundum primo quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit Joan., XVIII, 37 : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice prædicando. Unde Lucæ, IV, 43, dixit illis qui volebant eum detinere : *Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum.* Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I ad Timoth., I, 15 : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et ideo ut Chrysostomus dicit[4],

[1] In Parm. : « cum aliis. »
[2] In Parm. : « in. »
[3] Habetur In *Catena aurea* D. Thomæ super eumdem locum.
[4] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ.

licet « in eodem loco manendo posset Christus ad se omnes attrahere, ut ejus prædicationem audirent; non tamen hoc fecit, præbens nobis exemplum, ut perambulemus, et requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum. » Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom., v. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth., IX, 10 : *Factum est, discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Jesu et discipulis ejus;* quod exponens Hieronymus dicit, col. 56, t. 7 : « Peccatores videbant publicanum a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ, et ob id etiam ipsi non desperant salutem. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem : et ideo conversando cum hominibus, quod est proprium homini, manifestavit omnibus suam divinitatem prædicando, et miracula faciendo, et innocenter et juste inter homines conversando.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa, quæ occupatur circa corporales actus; sed vita activa, secundum quam aliquis prædicando, et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quæ solum est contemplativa : quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum, quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo ut daret exemplum prædicatoribus, quod non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria : quandoque quidem propter corporalem quietem : unde Marci, VI, 31, dicitur quod Dominus dixit discipulis : *Venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum : erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant*. Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Lucæ, VI, 12 : *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei* : ubi ait Ambrosius, col. 1732, t. 2, quod « ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. » Quandoque vero ut doceret favorem humanum vitare. Unde *Super* illud *Matth.*, V, *Videns Jesus turbas ascendit in montem,* dicit Chrysostomus, *Hom.* XV *in Matth.*, § 1, col. 479, t. 11 [1] : « Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte, et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oportet. »

CONCLUSIO. — Cum Christus in hunc mundum venerit, ut veritatem manifestaret, et ut peccatores salvos faceret, et per ipsum haberemus accessum ad Deum, decuit ut socialem vitam in mundo duceret : solitariam tamen duxit ad tempus, ut utriusque vitæ exemplum daret.

ARTICULUS II.

Utrum Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo : Christus enim multo magis prædicavit perfectionem vitæ quam Joannes. Sed Joannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret : dicitur enim Matth., III, 4, quod *ipse Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem ejus erant locustæ et mel sylvestre*; quod exponens Chrysostomus, *Hom.* X *in Matth.*, § 4, col. 420, t. 11 [2], dicit : « Erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre; quod et Judæos magis attrahebat. » Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitæ.

2. Præterea, abstinentia ad continentiam ordinatur; dicitur enim Oseæ, IV, 10 : *Comedent et non saturabuntur : fornicati sunt, et non cessaverunt.* Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit Matth., XIX, 12 : *Sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum cælorum : qui potest capere capiat.* Ergo videtur quod Christus in se et in suis discipulis austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur; potest enim dici contra eum quod habetur Luc., XIV, 30 : *Hic homo cœpit ædificare, et non potuit*

[1] Edit. Vivès.

[2] Edit. Vivès.

consummare. Christus autem districtissimam vitam incœpit post baptismum, manens in deserto, et jejunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quod post tantam vitæ districtionem ad communem vitam rediret.

Sed contra est quod dicitur Matth., XI, 19 : *Venit Filius hominis manducans et bibens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, congruum erat incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversationem conformet, secundum illud Apostoli I ad Cor., IX, 22 : *Omnibus omnia factus sum*. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se, sicut alii, haberet. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XVI, cap. XXXI, col. 337, t. 8, quod « Joannes dictus est non manducans neque bibens, quia illo victu quo Judæi utebantur, non utebatur. Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non in ejus comparatione manducans bibensque diceretur. »

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quæ per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom., XIV, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus;* et Augustinus dicit in lib. II *De quæst. evangel.*, quæst. XI, col. 1337, t. 3, exponens illud Matth., XI : *Justificata est sapientia a filiis suis*, quia scilicet « sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in æquanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas. » Et in III *De doctrina Christi*, cap. XII, col. 73, t. 3, dicit quod « in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet, et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitæ exemplum dare hominibus. Joannes autem, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* XXXVIII, « nihil plus ostendit præter vitam et justitiam; Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Joannem jejunio fulgere, ipse contraria incessit via, ad mensam intrans publicanorum, et manducans, et bibens. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi, ita etiam Christus in se et in suis[1] per virtutem suæ divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut Matth., IX, dicitur, Pharisæi et discipuli Joannis jejunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda *In* II *Marc.*, v. 18, col. 151, t. 3, dicit quod « Joannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturæ. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores ? »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* XIII, § 1 et 2, col. 456, t. 11 [2] « ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet, et ipse jejunavit, non eo indigens, sed nos instruens; non autem ultra processit jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. » Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit *Hom.* XVI *in Evang.*, § 5, col. 1137, t. 2, « quadragenarius numerus exemplo Christi in jejunio custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor S. Evangelii impletur; denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. »

Vel secundum Augustinum in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. LXXXI, col. 96, t. 6, « omnis sapientiæ disciplina est, Creatorem creaturamque dignoscere. Creator est Trinitas, et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus attribuitur : diligere enim Deum tripliciter jubemur; ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente ; partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur, propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater

[1] Parm. addit : « discipulis. »

[2] Edit. Vivès.

ductus, id est, numero, qui corpori tribuitur, multiplicatus, quadragenarium numerum conficit : et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur. » Nec tamen incongruum fuit ut Christus post jejunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitæ, secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicimus[1] assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde et Beda dicit *Sup.* II *Marci* ut supra : « Jejunavit Christus, ne præceptum declinares : manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cerneres, agnosceres potestatem. »

Conclusio. — Cum conveniens fuerit, ut cum hominibus Christus conversaretur, perspicuum est decuisse omnino, ut in cibo et potu communiter se sicut alii haberet.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est, quæ est mediocris inter divitias et paupertatem : dicitur enim Prov., XXX, 8 : *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria.* Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea, exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maxima paupertate.

3. Præterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth., XI, 29 : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Sed humilitas maxime commendatur in divitibus : unde dicitur I ad Timoth., ult., 17 : *Divitibus hujus sæculi præcipe, non altum** *sapere.* Ergo videtur quod Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

* Sublime.

Sed contra est quod dicitur Matth., VIII, 20, *Filius hominis non habet ubi caput reclinet* : quasi dicat, secundum Hieronymum, col. 53, t. 7 : « Cur me propter divitias et sæculi lucra cupis sequi, cum tantæ sim paupertatis, ut ne hospitiolum quidem habeam, et non meo utar tecto? » Et super illud Matth., XVII : *Ut non scandalizemus eos vade ad mare*, dicit Hieronymus, col. 127, t. 7 : « Hoc simpliciter intellectum ædificat auditorem, dum tanta Dominus fuerit paupertatis, ut unde tributa pro se et Apostolo redderet, non habuerit. »

Respondeo dicendum, quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venisse se dicit Marci, I, 38 : *Eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi prædicem ; ad hoc enim veni.* Oportet autem prædicatores verbi Dei, ut omnino vacent prædicationi, omnino a sæcularium rerum cura esse absolutos : quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus Apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis Matth., X, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum* : et ipsi Apostoli dicunt Act., VI, 2 : *Non est æquum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis.* Secundo, quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem ; ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundum illud II ad Corinth., VIII, 9 : *Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egemus factus est, ut illius inopia vos divites essetis.* Tertio, ne si divitias haberet, ejus cupiditati prædicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit *Super* X *Matth.*, v. 9, col. 62, t. 7, quod « si discipuli ejus divitias habuissent, viderentur non causa salutis hominum, sed causa lucri prædicare ; » et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto major virtus Divinitatis ejus ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abjectior. Unde dicitur in quodam *Sermone*[2] *Ephesini concilii*, col. 1359 oper. Theodot. Ancyr. : « Omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria, et plurimis obscura, ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum ; propterea, pauperculam elegit matrem, pau-

[1] Parm. : « dicitur. »

[2] Ille sermo a Theodoto episc. Ancyrano die Nativitatis Domini in Ephesina Synodo habitus est, ut videre est col. 1359, tom. 77 Patrum Græcorum apud Migne et in actis concilii p. III, cap. IX.

periorem patriam, egens fuit pecuniis; et hoc tibi exponit præsepe. »

Ad primum ergo dicendum, quod superabundantia divitiarum, et mendicitas vitanda videtur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, in quantum sunt occasiones peccandi. Abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas autem est occasio furandi, et mentiendi, aut etiam perjurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon hoc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi et perjurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur; sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, et perjurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet: et talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum, quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum, potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a[1] divitibus necessaria accipiendo: quod etiam circa Christum factum est. Dicitur enim Lucæ VIII, 2, quod *mulieres* aliquæ sequebantur Christum, *quæ ministrabant ei de facultatibus suis.* Ut enim Hieronymus dicit *Super* XXVII *Matth.*, v. 55, col. 214, t. 7, « consuetudinis Judaicæ fuit nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum præceptoribus ministrarent. Sed quia hoc scandalum facere poterat in nationibus, Paulus abjecisse se memorat. » Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente prædicationis officium, non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur; sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

Conclusio. — Pauperem in hoc mundo vitam Christus duxit, tum quia hoc prædicationis officio conveniebat, tum ut spirituales divitias nobis elargiretur, tum denique ne ejus prædicatio cupiditati adscriberetur.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus in hac vita secundum legem conversatus fuerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus *requievit die septimo ab omni opere quod patrarat*, Genes., II, 2. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

3. Præterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act., I, 1: *Cœpit Jesus facere et docere.* Sed ipse Matth., XV, 11, docuit quod *omne* quod* instrat in os non coinquinat hominem*, quod est contra præceptum legis, quæ per esum et contactum quorumdam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Lev., XI. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

* *Non quod intrat in os, coinquinat.*

3. Præterea, idem judicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom., I, 32: *Non solum qui faciunt sed qui consentiunt facientibus.* Sed Christus consentit discipulis suis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth., XII. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

Sed contra est quod dicitur Matth., V, 17: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas*: quod exponens Chrysostomus, *Hom.* XVI *in Matth.*, § 2, col. 511, t. 11[2], dicit: « Legem implevit; primo quidem nihil transgrediendo legalium, secundo justificando per fidem quod lex per litteram facere non valebat. »

Respondeo dicendum, quod Christus in omnibus secundum legis præcepta conversatus est. In cujus signum etiam voluit circumcidi: circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundum illud Galat., V, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Voluit autem Christus secundum legem conversari: primo quidem, ut legem veterem

[1] Parm. addit: « a mulieribus. »

[2] Edit. Vivès.

approbaret; secundo, ut eam observando, in seipso consummaret et terminaret, ostendens quod ad seipsum erat ordinata; tertio, ut Judæis occasionem calumniandi subtraheret; quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat., IV, 4 : *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo, quia per præceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed opus humanum. Quamvis enim Deus die septimo cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit Joan., V, 17 : *Pater meus modo operatur et ego operor.* Secundo, excusat se per hoc quod illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis [1] corporalis. Unde ipse dicit Lucæ, XIII, 15 : *Unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum aut asinum a præsepio, et ducit adaquare?* Et infra cap. XIV, 5 : *Cujus vestrum asinus aut bos in puteum cadet, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quod opera miraculorum, quæ Christus faciebat, ad salutem corporis et animæ pertinebant. Tertio, quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum. Unde dicitur Matth., XII, 5 : *Aut non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* et Joan., VII, 23, dicitur quod *circumcisionem accipit homo in sabbato.* Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, id est, ad laudem virtutis divinæ. Et sic patet quod sabbatum non solvebat; quamvis hoc ei Judæi falso objicerent dicentes, Joan., IX, 16 : *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.*

Ad secundum dicendum, quod Christus voluit ostendere per illa verba, quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quamdam significationem [2]. Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. VI, cap. VII, col. 233, t. 8 : « Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est. »

Ad tertium dicendum, quod etiam discipuli quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis; sicut et David non fuit transgressor legis, quando propter famis necessitatem comedit panes [3], quos ei edere non licebat.

CONCLUSIO. — Christus secundum legis præcepta in hoc mundo conservatus est, ut legem veterem approbaret, eamque observando, in seipso consummaret, et Judæis calumniandi occasionem subtraheret.

QUÆSTIO XLI.

DE TENTATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de tentatione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum fuerit conveniens Christum tentari; 2° de loco tentationis; 3° de tempore; 4° de modo et ordine tentationum [4].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum tentari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere : quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam dæmonibus : dicitur enim Luc., IV, 41, quod *non sinebat* dæmones *loqui quia sciebant ipsum esse Christum.* Ergo videtur quod non decuerit Christum tentari.

2. Præterea, Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundum illud I Joan., III, 8 : *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli.* Sed non est ejusdem dissolvere opera alicujus, et ea pati : et ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a diabolo.

[1] Parm. : « etiam. »

[2] Quæ sequuntur usque ad verbum, « significationem, » se Theologi addidisse dicunt; at ipsissima verba sunt in cod.

[3] Parm. : « sanctos panes. »

[4] Parm. : « tentationis. »

3. Præterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, et a diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne, nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a diabolo.

Sed contra est quod dicitur Matth., IV, 1 : *Jesus ductus est in desertum a spiritu ut tentaretur a diabolo.*

Respondeo dicendum, quod Christus tentari voluit, primo quidem ut nobis contra tentationes auxilium ferret; unde Gregorius dicit in *Hom.* XVI *in Evangel.*, § 1, col. 1135, t. 2 : « Non erat indignum Redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. » Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus quantumcumque sanctus, se æstimet securum et immunem a tentatione. Unde et post baptismum tentari voluit quia, sicut Hilarius dicit *Super* III *Matth.*, col. 928, t. 1, « in sanctificatis nobis maxime diaboli tentamenta grassantur, quia victoria ei est magis exoptata de sanctis. » Unde Eccli., II, 1, dicitur : *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem.* Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus ; unde Augustinus dicit in IV *De Trin.*, cap. XIII, § 17, col. 899, t. 8, quod « Christus diabolo se tentandum præbuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset, non solum per adjutorium, verum etiam per exemplum. » Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur; unde dicitur Hebr., IV, 15 : *Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IX *De civitate Dei*, cap. XXI, col. 273, t. 7, « Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit, non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, » ex quibus quamdam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, et ideo eum tentare voluerunt. Et hoc significatur Matth., IV, ubi dicitur quod *postquam esuriit, accessit tentator ad eum* : quia, ut Hilarius dicit, ut supra, § 2, col. 929, t. 1, « tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo per esuritionis infirmitatem, quæ sunt hominis recognosceret. » Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit : *Si Filius Dei es*, quod exponens Ambrosius dicit Lucæ IV, § 18, col. 1701, t. 2 : « Quid sibi vult talis sermonis exorsus? nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat. »

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo et ejus membris patiendo ; ut sic diabolum vinceret justitia, non potestate ; sicut Augustinus dicit XIII *De Trin.*, cap. XIII, col. 1026, t. 8, quod « diabolus non potentia Dei, sed justitia superandus fuit. » Et ideo circa tentationem Christi considerandum est, quid propria voluntate fecit, et quid a diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriæ voluntatis ; unde dicitur Matth., IV : *Jesus ductus est in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo* : quod Gregorius *Hom.* XVI *in Evang.*, § 1, col. 1135, t. 2, intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scilicet *illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret.* Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit ibid., « si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris illius crucifigi. » Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate ; sed quia, ut Origenes dicit *Super Luc.*, *homil.* XXXI, col. 1879, t. 3, « sequebatur eum quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Hebr., IV, 15, Christus in omnibus tentari voluit *absque peccato.* Tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quæ est a carne, non potest esse sine peccato ; quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam : et sicut Augustinus dicit, lib. XIX *De civit. Dei*, cap. IV, § 3, col. 628, t. 7, « nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit adversus spiritum. » Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

CONCLUSIO. — Christus, ut nobis contra tentationes exemplum, et auxilium præstaret, et qua-

liter eas superare valeremus, instrueret, tentari voluit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in deserto tentari debuerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est. Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Præterea, Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* XII, § 1, col. 455, t. 11 [1], quod « tunc maxime instat diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios : unde et in principio mulierem tentavit, sine viro eam inveniens; » et sic videtur per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo ejus tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas ; quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Præterea, Matth., IV, 5, ponitur secunda Christi tentatio, qua *diabolus* Christum *assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi*; quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

Sed contra est quod dicitur Marci, I, 13, quod *erat* Jesus *in deserto quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate membris ejus se exhibuit ad occidendum : alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius : quia, ut dicitur Eccle., IV, 12, *si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit *Super. Luc, cap.* IV, § 14, col. 1700, t. 2, quod « Christus agebatur in desertum consilio, ut diabolum provocaret. Nam nisi ille certasset, » scilicet diabolus, « non iste mihi vicisset, » id est, Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de paradiso in desertum ejectus est; et exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Hebr., XII, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Fides* autem, ut dicitur Rom., X, 17, est *ex auditu*, non autem ex visu. Quinimo Joan., XX, 29, dicitur : *Beati qui non viderunt, et crediderunt.* Et ideo ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quod ab hominibus videretur ; sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis ; puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans; et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Loth, Genes., XIX, 17 : *Ne* steteris in omni regione circa Sodomam.* Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui « semper invidet ad meliora tendentibus, » ut Ambrosius dicit, loc. sup. cit.; et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus *Super Matth., hom.* V *Op.* [2] *imperf.*, quod non solum Christus ductus est in desertum a Spiritu, sed « omnes filii Dei habentes Spiritum sanctum; non enim sunt contenti sedere otiosi : sed Spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus; quod est esse in deserto quantum ad diabolum, quia non est ibi injustitia, in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum, quantum ad carnem et mundum; quia non est secundum voluntatem carnis et mundi. » Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est auxilium [3] Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

* *Nec stes in omni circa regione.*

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto; quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem non realiter, sed secundum imaginariam

[1] Edit. Vivès.
[2] Non est Chrysostomi.

[3] Parm. : « consilium. »

visionem : quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, id est, Jerusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non est necessarium, quia Marcus dicit quod in deserto tentabatur a diabolo; non autem dicit quod solum in deserto.

Conclusio. — Christum decuit in deserto tentari, ut hominem de Paradiso in desertum ejectum, de exilio liberaret.

ARTICULUS III.

Utrum Christi tentatio debuerit esse post jejunium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christi tentatio non debuerit esse post jejunium. Dictum enim est supra, quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit; sic enim intelligitur quadraginta diebus et noctibus jejunasse, quia scilicet « in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, » ut Gregorius dicit *Hom.* xvi *in Evang.*, § 5, col. 1137, t. 2. Ergo non videtur quod debuerit hujusmodi jejunium tentationi præmittere.

2. Præterea, Marci, i, 13, dicitur quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.* Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus jejunavit. Ergo videtur quod non post jejunium, sed simul dum jejunaret, sit tentatus a diabolo.

3. Præterea, Christus non legitur nisi semel jejunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a diabolo; dicitur enim Luc., iv, 13, quod *consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus.* Sicut ergo secundæ tentationi non præmisit jejunium, ita nec primæ præmittere debuit.

Sed contra est quod dicitur Matth., iv, 2 : *Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit* : et tunc accessit ad eum tentator.

Respondeo dicendum, quod convenienter Christus post jejunium tentari voluit. Primo quidem propter exemplum : quia cum omnibus, sicut dictum est, immineat se contra tentationes tueri, per hoc quod ipse ante tentationem futuram jejunavit, docuit quod per jejunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma justitiæ Apostolus jejunia connumerat, II ad Corinth., vi. Secundo, ut ostenderet quod etiam jejunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant; et ideo sicut post baptismum, ita post jejunium Christus tentatur. Unde Chrysotomus dicit *Super Matthæum, hom.* xiii, col. 456, t. 11[1]: « Ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet; ideo Christus jejunavit, non jejunio indigens, sed nos instruens. » Tertio, quia post jejunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est: Cum autem esuriit dominus, » ut Hilarius dicit cap. iii *Super Matth.*, § 2, col. 928, t. 1, « non fuit ex surreptione inediæ; sed naturæ suæ hominem dereliquit; non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus. » Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, ut sup., § 2, « non ultra processit in jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus; sicut et de Christo dicitur Actuum, i, 1, quod *cœpit Jesus facere et docere.* Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad prædicationis officium transire; secundum illud Apostoli I Corinth., ix, 27 : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Marci potest sic intelligi, quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus quibus scilicet jejunavit. Quod autem dicitur : *Et tentabatur a Satana*, intelligendum est non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus quibus jejunavit, sed post illos; eo quod Matthæus dicit quod *cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit*; ex quo sumpsit

[1] Edit Vivès.

tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur : *Et angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matthæi, IV, 11, dicitur : *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet post tentationem, *et ecce angeli accesserunt et ministrabant ei*. Quod vero interponit Marcus, cap. I, 13 : *Eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomum, *Hom.* XIII *in Matth.*, col. 456, t. 11 [1], ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, et bestiis plenum.

Tamen secundum expositionem Bedæ, I Marc., v. 13, col. 140, t. 3, Dominus tentabatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus quas narrant Matthæus et Lucas, quæ manifeste facta sunt post jejunium; sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas forte illo jejunii tempore Christus est a diabolo passus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit *Super Lucam*, cap. IV, § 36, col. 1707, t. 2, « recessit diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, tempore scilicet passionis : et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ, et contemptu Dei per idololatriam.

Conclusio. — Convenienter Christus post jejunium tentari voluit, ad exemplum et instructionem nostram, ut humiles esse discamus, cum in nobis aliquid boni esse conspicimus.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit conveniens ordo et modus tentationis Christi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panem, non peccasset; sicut non peccavit, cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea, nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia, seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei, ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiæ, vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est; non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gula, vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentatio [2].

5. Præterea, post victoriam omnium vitiorum remanet homini tentatio superbiæ vel vanæ gloriæ, quia « superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant, » sicut dicit Augustinus in *Regula*, § 2, col. 1379, t. 1. Inconvenienter ergo Matthæus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo, præsertim cum Lucas ordinet e converso.

6. Præterea, Hieronymus dicit *Super* IV *Matth.*, v. 4, col. 31, t. 7, quod « propositum Christi fuit diabolum humimilitate vincere, non potestate. » Ergo non imperiose [3] objurgando eum repellere debuit, dicens : *Vade retro, Satana*.

7. Præterea, narratio Evangelii videtur falsum continere : non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit, quin ab aliis videretur ; neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est sacræ Scripturæ auctoritas, Matth., IV, et Luc., IV.

Respondeo dicendum, quod tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit *Hom.* XVI *in Evang.*, § 1, col. 1135, t. 2. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri; sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus. Et ideo diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad

[1] Edit. Vivès.
[2] Parm. : « tentationis modus fuisse. »
[3] Parm. : « imperiose et. »

graviora perducat. Unde Gregorius, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 90, col. 622, t. 2, exponens illud Job, XXXIX : *Procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus*, dicit : « Bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare, quia prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se inserunt; sed innumera quæ sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt. »

Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis : nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens Genes., III, 1 : *Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi*? Secundo, de inani gloria, cum dixit : *Aperientur oculi vestri*. Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit : *Eritis sicut Dii scientes bonum et malum.*

Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundo processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod jam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias, et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit : *Si filius Dei es*; non autem in tertia, quæ non potest convenire spiritualibus viris qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut duæ primæ.

His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, « ut hoc ipso et plus hominem honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo sed quasi ab homine vinceretur, » sicut dicit Leo Papa, *Serm.* I *Quadrag.*, cap. III, col. 265, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulæ; sed quod ex desiderio hujus sustentationis homo aliquid inordinatum faciat ad vitium gulæ pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculose sibi cibum quærere velit. Unde et Dominus filiis Israel miraculose manna præbuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat : et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere, quam miracula faciendo, sicut et Joannes Baptista fecit, ut legitur Matth., III, vel etiam ad loca proxima properando : et ideo reputabat diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

Ad secundum dicendum, quod per humiliationem exteriorem frequenter quærit aliquis gloriam, qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XII, § 41, col. 1287, t. 3 : « Animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam. » Et ad hoc significandum diabolus Christo suasit, ut ad quærendum gloriam spiritualem corporaliter mitteret se deorsum.

Ad tertium dicendum, quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando hujusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem præcipue manifestatur ex hoc quod pro hujusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum; sed induxit ad hoc quod propter hujusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus et contra Deum. Nec solum dixit : *Si adoraveris me*, sed addit : *Si cadens*; quia, ut dicit Ambrosius *In* IV *Luc.*, § 31, col. 1705, t. 2, « habet ambitio domesticum periculum; ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio, ut honore donetur; et dum vult esse sublimior, fit remissior. » Et similiter etiam in præcedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriæ conatus est inducere ad tentandum Deum per præcipitium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Ambrosius *Super* IV *Luc.*, § 35, col. 1706, t. 2 : « Non dixisset Scriptura, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus præmissis esset omnium materia delictorum; quia causæ tentationum causæ sunt cupidita-

tum, » scilicet « carnis oblectatio, spes gloriæ et aviditas potentiæ. »

Ad quintum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evangel.*, cap. XVI, col. 1093, t. 3, « incertum est quid prius factum sit; utrum regna terræ prius demonstrata sint ei, et postea in pinnam templi levatus sit; an hoc prius, et illud postea; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit. » Videntur autem Evangelistæ diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.

Ad sextum dicendum, quod Christus, cum passus fuisset tentationis injuriam, dicente sibi diabolo : *Si Filius Dei es, mitte te deorsum*, non est turbatus, nec diabolum increpavit. Quando vero diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, exasperatus est et repulit eum, dicens : *Vade, Satana*; ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem injurias magnanimiter [1] sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Hom.* v *Op.* [2] *imperfect.*, « diabolus, sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut a nemine videretur. » Quod autem dicit : *Et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum*, non est intelligendum quod videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terræ, in quibus unumquodque regnum, vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscujusque regni honores et statum verbis exponebat. Vel secundum Origenem, *Hom.* XXX *in Luc.*, col. 1877, t. 3, ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo (*a*).

CONCLUSIO. — Convenienti ordine ab Evangelistis descripta est Domini trina in deserto tentatio.

[1] Parm. : « æquanimiter. »
[2] Non est Chrys.
(*a*) Christus jejunaverat in deserto, et in monte Quarenteno, qui distat a Jerusalem octo leucis.

QUÆSTIO XLII.

DE DOCTRINA CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de doctrina Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Christus debuerit prædicare solum Judæis, an etiam Gentilibus; 2° utrum in sua prædicatione debuerit turbationem Judæorum vitare; 3° utrum debuerit prædicare publice vel occulte; 4° utrum debuerit docere solum verbo vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incœpit, supra dictum est, cum de baptismo ejus ageretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum Judæis, et non Gentilibus prædicare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non solum Judæis, sed etiam Gentilibus debuerit prædicare. Dicitur enim Isa., XLIX, 6 : *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel, et fæces Jacob convertendas : dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Sed lumen et salutem Christus præbuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse, si solum Judæis et non Gentilibus prædicavit.

2. Præterea, sicut dicitur Matth., VII, 29, *Erat docens eos, sicut potestatem habens.* Sed major potestas doctrinæ ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierant, quales erant Gentiles : unde Apostolus dicit Rom., XV, 20 : *Sic prædicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum ædificarem.* Ergo multo magis Christum prædicare debuit Gentilibus quam Judæis.

3. Præterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos Gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, Joan., IV, et Chananæam, Matth., XV. Ergo videtur quod multo fortius Christus debuerit multitudini gentium prædicare.

S. Cyprianus arbitratur Christi translationem fuisse imaginariam, non realem; et idem de ostensione omnium regnorum mundi asserendum esse judicat.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., xv, 24 : *Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt domus Israel.* Sed Rom., x, 15, dicitur : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit prædicare [1] gentibus.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit prædicationem Christi tam per ipsum quam per Apostolos a principio solis Judæis exhiberi. Primo quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Judæis, non autem Gentilibus. Unde Apostolus dicit Rom., xv, 8 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis*, id est, apostolum et prædicatorem Judæorum *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Secundo, ut ejus adventus ostenderetur esse a Deo. *Quæ* enim *sunt, a Deo ordinatæ sunt*, ut dicitur Rom., xiii, 1. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judæis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in cælesti hierarchia per superiores angelos ad inferiores divinæ illuminationes deveniunt. Unde *Super* illud *Matth.*, xv : *Non sum missus, nisi ad oves, quæ perierunt, domus Israel*, dicit Hieronymus, col. 110, t. 7 : « Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est. » Unde Isa., ult., 19, dicitur : *Mittam ex eis qui salvati fuerunt*, scilicet ex Judæis, *ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus*....... Tertio, ut Judæis auferret calumniandi materiam : unde *Super* illud *Matth.*, x, 5, *In viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus, col. 62, t. 7 : « Oportebat primum adventum Christi nuntiari Judæis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum rejecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit. » Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et victoriam [2] et dominium super gentes : unde dicitur Apocalyps., ii, 26 : *Qui vicerit dabo illi potestatem super gentes..., sicut et ego accepi a Patre meo*; et Philipp., ii, 8, dicitur quod quia *factus* est *obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, et omnis lingua* ei *confiteatur*, et ideo ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam, sed post passionem dixit discipulis Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes.* Propter quod, ut legitur Joan., xii, 24, cum imminente passione quidam Gentiles vellent Jesum videre, respondit : « *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet : si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* : » et sicut Augustinus dicit ibidem, *Tract.* li *in Joan.*, § 9, col. 1766, t. 3, « se dicebat granum mortificandum infidelitate Judæorum, et multiplicandum fide omnium populorum. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos quos ad prædicandum gentibus misit.

Ad secundum dicendum, quod non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis; quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret : *Ego autem dico vobis*; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus non debuit a principio indifferenter Gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judæis tamquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit Gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui Gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

Conclusio. — Conveniens fuit, ut Christus tam per se, quam per Apostolos suos, salutem in principio Judæis solis prædicaret, ut per suum adventum promissiones olim Judæis factas impleri ostenderet.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare. Quia, ut

[1] Parm. : « nisi Judæis. »

[2] In Parm. deest : « et victoriam. »

Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. XI, col. 298, t. 6, « in homine Jesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei. » Sed nos debemus vitare offensionem non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I ad Corinth., X, 32 : *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Judæorum vitare debuerit.

2. Præterea, nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Judæos turbavit, impediebatur effectus ejus doctrinæ : dicitur enim Luc., XI, 53, quod cum Dominus Pharisæos et Scribas reprehenderet, *cœperunt graviter insistere; et os ejus opprimere de multis, insidiantes ei, et quærentes aliquid capere de ore ejus, ut accusarent eum.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

3. Præterea, Apostolus dicit I ad Timoth., V, 1 : *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed sacerdotes et principes Judæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est quod Isai., VIII, 14, fuerat prophetizatum quod Christus esset in *lapidem offensionis et petram scandali duabus domibus Israel.*

Respondeo dicendum, quod salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a prædicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribæ autem et Pharisæi, et principes Judæorum sua malitia plurimum impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solam poterat esse salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur Matth., XV, 12, quod discipulis Domino dicentibus : *Scis quia Judæi** *audito verbo hoc, scandalizati sunt ?* respondit : *Sinite illos, cæci sunt et duces cæcorum : cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.*

* *Pharisæi.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo sic debet esse sine offensione omnibus, ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ; sed « cum[1] de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quam veritas relinquatur, » ut Gregorius, dicit, *Hom.* VII *in Ezech.*, § 5, col. 842, t. 2.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus publice Scribas et Pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ; quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba Scribarum et Pharisæorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num., XI, 16 : *Congrega mihi septuaginta viros, de senibus Israel, quos tu nosti, quod senes populi sint.* Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi : sicut et Daniel dixit Dan., XIII, 52 : *Inveterate dierum malorum*, etc.

Conclusio. — Cum Scribæ et Pharisæi Judæorumque principes communi omnium adversarentur saluti, debuit Dominus non obstante eorum offensione publice veritatem docere, et eorum redarguere errores.

ARTICULUS III.

Utrum Christus omnia publice docere debuerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuerit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone cœnæ; unde et Matth., X, 27, dixit : *Quod in aure audistis in cubilibus, prædicabitur in tectis**. Non ergo omnia publice docuit.

* *Audi... prædi... super t...*

2. Præterea, profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I ad Corinth., II, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio et obscuritate

[1] « Si autem de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur. » Migne.

verborum. Sed Christus veritatem, quam prædicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, quia *sine parabolis non loquebatur eis*, ut dicitur Matth., XIII, 34. Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed contra est quod ipse dicit Joan., XVIII, 20 : *In occulto locutus sum nihil.*

Respondeo dicendum, quod doctrina alicujus potest esse in occulto tripliciter : uno modo quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere : et ideo scientiam suam non vult aliis communicare : quod in Christo locum non habuit, ex cujus persona dicitur Sap., VII, 13 : *Quam sine fictione didici et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo.* Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur, sicut Augustinus dicit *Super Joan., tract.* XCVI, col. 1877, t. 3, quod « quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscumque pudor humanus. » Unde de doctrina hæreticorum dicitur Proverb., IX, 17 : *Aquæ furtivæ dulciores sunt.* Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit Marci, IV, 21 : *Numquid venit lucerna*, id est vera, et honesta doctrina, *ut sub modio ponatur*? Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur : et sic Christus etiam nihil docuit in occulto : quia Christus omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit *Super Joan., tract.* CXIII, § 3, col. 1934, t. 3 : « Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur, præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis. » Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi ; et sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei, vel digni : et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II Timoth., II, 2 : *Quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere.* Et hoc significatum est Num., IV, ubi mandatur, quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ Levitæ involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hilarius dicit *Super Matth.*, cap. X, v. 27, § 17, col. 972, t. 1, « non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam in tenebris tradidisse ; sed hoc dicit, quia omnis sermo ejus carnalibus tenebræ sunt, et verbum ejus infidelibus nox est. Itaque quod a se dictum est, cum libertate fidei et confessionis vult esse loquendum. »

Vel secundum Hieronymum, in hunc loc., col. 66, t. 7, comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Judææ loco respectu totius mundi, in quo erat per Apostolorum prædicationem doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non omnia profunda suæ sapientiæ sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis ; quibus dixit Joan., XVI, 12 : *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.* Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit *Super Joan., tract.* CXIII, § 3, col. 1934, t. 3 : « Intelligendum est ita dixisse Dominum : *Palam locutus sum mundo*, ac si dixisset : Multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intelligebant. »

Ad tertium dicendum, quod turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est, quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur, quod *sine parabolis non loquebatur eis*, secundum Chrysostomum *Hom.* XLVIII *in Matth.*, intelligendum est quantum ad illum sermonem : quamvis alias sine parabolis multa turbis locutus fuerit.

Vel secundum Augustinum in lib. *De Quæst. Evang.*, scil. XVII *Quæstion. in Matth.*, quæst. XV, col. 1373, t. 3, hoc dicitur, « non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit, ubi non aliquid per parabolam significaverit ; quamvis in eo aliqua et proprie dixerit. »

CONCLUSIO. — Non fuit Christi doctrina occulta ex invidia docentis, neque propter paucitatem eorum, quibus proponebatur : sed tantum quoad

modum docendi, in quibusdam, quorum plebs promiscua capax non erat.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriæ in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in æternum, secundum illud Luc., xxi, 33 : *Cælum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Ergo videtur quod Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Præterea, lex vetus in figura Christi præcessit, secundum illud Hebr., x, 1 : *Umbram habens lex futurorum bonorum.* Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exodi, xxiv, 12 : *Dabo tibi* duas *tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi.* Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Præterea, ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent,* ut dicitur Luc., i, 79, pertinebat erroris occasiones excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo : dicit enim Augustinus in I *De consensu Evang.*, cap. vii, § 11, col. 1047, t. 3, quod « solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere : hoc enim dicunt illi vel maxime pagani, qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tamquam homini; discipulos vero ejus dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum Filium Dei dicerent, et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia ; » et postea subdit : « Videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio prædicassent. » Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed contra est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturæ.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem propter dignitatem ipsius : excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideo Christo tamquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth., vii, 29, quod *erat docens eos, sicut potestatem habens.* Unde etiam apud Gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinæ Christi, quæ litteris comprehendi non potest, secundum illud Joan., ult., 25 : *Sunt et alia multa quæ fecit Jesus, quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt libros*; quos, sicut Augustinus dicit, *Tract.* ult. *in Joan.*, § 8, col. 1976, t. 3, « non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi fortasse non posse. » Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil aliud de ejus doctrina homines æstimarent quam quod scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret; dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, ejus doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia Dei dicitur Proverb., ix, 3, quod *misit ancillas suas vocare* * *ad arcem.* * *Ut vocarent.*

Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit in I *De consensu Evang.*, cap. ix et x, col. 1049, t. 3, aliquos Gentiles existimasse, Christum quosdam libros scripsisse continentes quædam magica, quibus miracula faciebat, quæ disciplina christiana condemnat. « Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur : divino enim judicio sic errant, ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicunt tamquam epistolari titulo prænotatos, eo quod pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt : toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus ejus (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod, si-

(*a*) Hic forsitan tractanda esset quæstio non parum inter eruditos controversa de epistola Jesu Christi ad Abgarum directa. Hæc epistola omnino apocrypha esse videtur. Unde his non immorandum.

cut Augustinus dicit in eodem libro, cap. ult., § 54, col. 1070, t. 3, « omnibus discipulis suis tamquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque cum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt quod dictante capite cognoverunt : quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tamquam suis manibus, imperavit. »

Ad secundum dicendum, quod quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quæ est *lex spiritus vitæ*, scribi debuit, *non atramento, sed Spiritu Dei vivi*; *non tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit II Corinth., III, 3.

Ad tertium dicendum, quod illi qui scripturæ Apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula (*a*).

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, ut alii, non ipse Christus doctrinam suam scriberet, tum propter doctoris, tum etiam propter doctrinæ excellentiam.

QUÆSTIO XLIII.

DE MIRACULIS A CHRISTO FACTIS IN GENERALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis: et primo in generali; secundo in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Christus debuerit miracula facere; 2° utrum fecerit ea virtute divina; 3° quo tempore incœperit miracula facere; 4° utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus Divinitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuerit facere miracula.

Ad primum sic proceditur videtur quod Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit Matth., XII, 39: *Generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ*. Non ergo debuit miracula facere.

2. Præterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est *cum virtute multa et majestate*, ut dicitur Matth, XXIV, 30, ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isa., LIII, 3: *Virum dolorum, et scientem infirmitatem*. Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quod in primo adventu miracula faceret.

3. Præterea, Christus venit ad hoc ut homines salvaret per fidem, secundum illud Hebr., XII, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum*. Sed miracula diminuunt meritum fidei; unde Dominus, Joan., IV, 48, dicit: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis*. Ergo non videtur quod Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est quod ex persona adversariorum Dei dicitur Joan., XI, 47: *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

Respondeo dicendum, quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem et principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet: quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinæ virtutis: ut dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur, esse a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundo, ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam Spiritus sancti : ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam: unde dicitur Gal., III, 5 : *Qui tribuit vobis Spiritum sanctum, operatur virtutes in vobis*. Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum; scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, et quod ejus supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret; unde ipse

(*a*) Affirmant aliqui, sed erronee, Christum solam prædicasse pœnitentiam. — De duratione autem prædicationis Christi triplex est opinio : alii duos annos cum tribus mensibus, alii cum tribus mensibus quatuor annos, alii quadraginta menses assignant.

dicit Joan., x, 38 : *Si mihi non vultis credere, operibus credite*, et Joan., v, 36 : *Opera quæ dedit mihi Pater ut perficiam, ipsa* sunt *quæ testimonium perhibent de me.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit: *Signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ*, intelligendum est, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* XLIV *in Matth.*, quod tunc « non acceperunt tale signum, quale petebant, scilicet de cælo, non quod nullum signum eis dederit ; vel quia signa faciebat non propter eos quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emendaret : et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur. »

Ad secundum dicendum, quod licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones ; venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

Ad tertium dicendum, quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitate permaneant : dicitur enim I ad Corinth., XIV, 22, quod *signa data sunt infidelibus,* ut scilicet convertantur ad fidem.

Conclusio. — Cum fuerit hominibus manifestandum Deum esse in Christo, non per adoptionis, sed unionis gratiam, et ejus doctrinam esse a Deo, conveniens fuit ut in terris miracula faceret.

ARTICULUS II.

Utrum Christus fecerit miracula divina virtute.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fecerit miracula divina virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis : dicitur enim Marci, VI, 5, quod *non poterat ibi*, scilicet in patria sua, *virtutem ullam facere*. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

2. Præterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Joan., XI, et in multiplicatione panum, ut patet Matth., XIV. Ergo videtur quod non fecit miracula virtute divina.

3. Præterea, ea quæ virtute divina fiunt, non possunt virtute alicujus creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicujus creaturæ; unde et Pharisaei ei dicebant quod *in Beelzebub, principe dæmoniorum*, ejiciebat *dæmonia*, Lucæ, XI, 15. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XIV, 10 : *Pater in me manens ipse facit opera.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in prima parte habitum est, vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo papa dicit in *Epist.* XXVIII *ad Flavianum*, c. IV, col. 767, t. 1, quod in Christo sunt duæ naturæ, « una » scilicet divina, « quæ fulget miraculis; « altera, » scilicet humana, « quæ succumbit injuriis. » Et tamen una earum agit cum communicatione alterius; inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accipit a natura divina, sicut supra habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, non est referendum ad potentiam absolutam sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula ; unde subditur : *Et mirabatur propter incredulitatem eorum.* Secundum quem modum dicitur, Gen. XVIII, 17: *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum et* XIX, 22 : *Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super* illud *Matth.* XIV : *Acceptis quinque panibus*, et *duobus piscibus, aspiciens in cælum benedixit, et fregit*, *Hom.* L, « oportebat credi de Christo quoniam a Patre est, et quod ei æqualis est. Et ideo ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit : et in minoribus quidem respicit in cælum, puta in multiplicatione panum ; in majoribus autem quæ sunt solius Dei, cum potestate a se ipso agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit. » Quod autem dicitur Joan., XI, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit; unde dicit : *Propter populum, qui circumstat, dixi ut credant quia tu me misisti.*

Ad tertium dicendum, quod Christus alio modo expellebat dæmones quam virtute dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum dæmonum ita dæmones a corporibus hominum expelluntur quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus dæmones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam Pharisæorum dicentium eum in virtute dæmoniorum dæmonia ejicere reprobavit: primo quidem per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur; secundo, exemplo aliorum qui dæmonia ejiciebant per spiritum Dei; tertio, quia dæmonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divina; quarto, quia nulla convenientia in operibus, nec in effectu erat sibi et Satanæ; cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

Conclusio. — Quæcumque Christus miracula fecit, divina virtute facta fuere, cum vera miracula fuerint.

ARTICULUS III.

Utrum Christus incœperit facere miracula in nuptiis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non incœperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in lib. *De infantia Salvatoris*, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimo primo anno suæ ætatis. Ergo videtur quod non incœperit tunc miracula facere.

2. Præterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina in eo a principio suæ conceptionis erat; ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

3. Præterea, Christus post baptismum et tentationem cœpit discipulos congregare, ut legitur Matth., iv, et Joan., i. Sed discipuli præcipue congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur Luc., v, quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est quod dicitur Joan., ii, 11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ.*

Respondeo dicendum, quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem doctrinæ ejus, et ad ostendendam virtutem in ipso. Et ideo quantum ad primum non debuit ante miracula facere quam docere inciperet: non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut supra habitum est, cum de baptismo ejus ageretur. Quantum autem ad secundum, sic debuit per miracula Deitatem ostendere, ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus *Super Joan., hom.* xxi, § 2, col. 411, t. 13[1]: « Decenter non incœpit signa facere in prima ætate; existimassent enim phantasma esse Incarnationem; et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Hom.* xvi *super Joan.*, § 3, col. 378, t. 13, ex verbo Joannis Baptistæ dicentis: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*, manifestum est quod « illa signa quæ quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima ætate miracula fecisset Christus, neque Joannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum. »

Ad secundum dicendum, quod Dei virtus operabatur in Christo, secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina, ut fidei de veritate carnis ejus præjudicium non fieret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet quod Christum secuti sunt, cum nulla eum miracula facere vidissent; sicut Gregorius dicit in quadam *Homil.*, v *in Evang.*, § 1, col. 1093, t. 2. Et Chrysostomus dicit *Hom.* xxiii, *in Joan.*, § 1, col. 427, t. 13: « Tunc signa maxime necessarium erat facere, quando discipuli jam congregati erant, et devoti, et attendentes his quæ fiebant: » unde subditur, Joan., ii, 11: *Et crediderunt in eum discipuli*

[1] Edit Vivès.

(*a*) Doctrinam hanc tenere non videtur Hugo a S. Charo qui *Super Joan.* habet : « Non dicit simpliciter primum, sed in Cana Galilææ primum. » Cæterum Billuart admittit Christum ipsum, sed non visibiliter, miracula fecisse quæ contigerunt in nativitate, et probabiliter in ingressu Ægypti.

ejus; non quia tunc primum crediderint, sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus in lib. II *De consensu Evangelistarum*, cap. XVII, § 38, col. 1095, t. 3.

Conclusio. — Cum miracula, quæ Christus fecit, ad confirmandam ejus doctrinam, et divinitatis testimonium, essent facta, non debuit nisi in ætate perfecta post prædicationem suam miracula facere, ut in nuptiis fecit.

ARTICULUS IV.

Utrum miracula per Christum facta sufficienter ejus divinitatem ostenderint.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem, proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Præterea, virtute divinitatis[1] nihil est majus. Sed aliqui fecerunt majora miracula quam Christus: dicitur enim Joan., XIV, 12: *Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.* Ergo videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

3. Præterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., V, 36: *Opera quæ dedit mihi Pater ut perficiam, ipsa testimonium perhibent de me.*

Respondeo dicendum, quod miracula, quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandam divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem secundum ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis: et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat, Joan., IX, 32: *A sæculo non est auditum, quia quis aperuit oculos cæci nati: nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.* Secundo, propter modum miracula faciendi; quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii; unde dicitur Luc., VI, 19, quod *virtus de illo exibat, et sanabat omnes*; per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit *In Luc.*, col. 587, t. 5, quod « non accipiebat alienam virtutem; sed cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat: et propter hoc innumerabilia miracula faciebat. » Unde *Super* illud *Matth.*, VIII: *Ejiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus *Homil.* XXVIII *in Matth.*: « Intende quantam multitudinem hominum curatam transcurrunt Evangelistæ, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. » Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coæqualem Deo Patri, secundum illud Joan., V, 19, *Quæcumque* Pater facit, *hæc et Filius similiter facit*; et ibidem: *Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius* hominis *quos vult vivificat.* Tertio ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat, quæ nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis: et ideo dicitur Marc., I, 27: *Quænam doctrina hæc nova, quia in potestate etiam spiritibus immundis imperat et obediunt ei?*

Ad primum ergo dicendum, quod hæc erat objectio Gentilium. Unde Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. IV, col. 521, t. 2: « Nullis, » inquiunt, « competentibus signis tantæ majestatis indicia claruerunt, quia larvalis illa purgatio, qua scilicet dæmones effugabat, debilium curæ, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt. » Et ad hoc respondet Augustinus: « Fatemur et nos talia quædam fecisse prophetas; sed et ipse Moyses, et cæteri prophetæ Dominum Jesum prophetaverunt, et gloriam magnam ei dederunt. Qui propterea et ipse talia facere voluit, ne esset absurdum, quæ per illos fecerat, si ipse etiam non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, a mortuis resurgere, cælum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num homine assumpto alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus, per quem factus est mundus? Sed nec major mundus, nec isti æqualis in hoc mundo fieri posset. Si autem minorem faceret infra istum,

[1] Parm.: « divina. »

similiter hoc quoque parum putaretur. » Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde *Super* illud *Joan.*, xv, *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit*, etc., dicit Augustinus *Tract.* XCI, § 2, 3 et 4, col. 1860, t. 3: « Nulla in operibus Christi videntur esse majora quam suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse Prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quæ nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et alios fecisse quæ nec ipse, nec alius fecit. Sed qui tam multa vitia, et malas valetudines, vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum. Ut enim taceantur, quos jubendo, sicut occurrebant, salvos singulos fecit; Marcus dicit quod quocumque loco introibat in vicos, aut in villas, aut in civitates, in plateis ponebant infirmos et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti ejus tangerent; et quotquot tangebanteum, salvi fiebant. Hæc nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait, in eis, non inter eos, aut coram eis; sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius quicumque in eis talia opera fecit : quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit; hæc autem ipse, non illis facientibus, fecit. »

Ad secundum dicendum, quod Augustinus, *Tract.* LXXI, § 3, col. 1821, t. 3, exponens illud verbum Joannis, inquirit quæ sunt ista opera majora, quæ credentes in eum erant facturi : « An forte quod ægros ipsis transeuntibus etiam eorum umbra sanabat? majus est enim ut sanet umbra quam fimbria. Verumtamen quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit : Pater in me manens ipse facit opera, quæ opera tunc dicebat, nisi verba quæ loquebatur? Et eorumdem verborum fructus erat fides illorum. Verumtamen evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant : sed gentes etiam crediderunt. » Et[1] *Tract.* LXXII, § 1, 2, et 3, col. 1822: « Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, quando vitæ æternæ consilium quæsivit? et tamen postea quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi, cum per discipulos loqueretur. Ecce majora fecit prædicatus a credentibus quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet quod hæc majora per Apostolos fecit. Non autem ipsos tantum significans ait : Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet. Audi et intellige : Qui credit in me opera quæ ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quæ opera? nisi ut ex impio justus fiat? quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus majus hoc esse dixerim quam creare cælum et terram. Cælum enim et terra transibunt; prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. Sed et in cælis angeli opera sunt Christi. Numquid etiam his operibus majora facit qui cooperatur Christo ad suam justificationem? Judicet qui potest utrum majus sit justos creare quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. Sed omnia opera Christi intelligere, ubi ait : Majora horum faciet, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quæ illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat. Et utique minus est verba justitiæ prædicare, quod fecit præter nos, quam impios justificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos. »

Ad tertium dicendum, quod quando aliquod particulare opus proprium est alicujus agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

CONCLUSIO. — Miracula Christi cum humanas vires superarent, et propria Christi virtute fierent, divinitatem ejus abunde comprobabant.

QUÆSTIO XLIV.

DE SINGULIS MIRACULORUM SPECIEBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus : et 1° de miraculis quæ fecit circa spirituales substantias ; 2° de miraculis quæ fecit circa cælestia corpora; 3° de miraculis quæ fecit circa homines; 4° de miraculis quæ fecit circa creaturas irrationales.

[1] Parm. : « quæ sequuntur habentur, etc. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quæ fecit Christus circa spirituales substantias non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias sancti angeli præpollent dæmonibus : quia, ut Augustinus dicit in III *De Trinit.*, cap. IV, col. 873, t. 8, « spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem pium et justum. » Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo nec etiam circa dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandam divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat dæmonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis ejus, secundum illud I Cor., II, 8 : *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Ergo non debuit circa dæmones aliqua miracula facere.

3. Præterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur : unde dicitur Matth., IX, 8, quod videntes turbæ paralyticum sanatum a Christo, *timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.* Sed ad dæmones non pertinet glorificare Deum, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli., XV, 9 ; unde et sicut dicitur Marci, I, et Lucæ, IV, non sinebat dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam dæmonia ab hominibus ejecta fuerunt cum hominum detrimento quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci, IX, 25, quod dæmon ad præceptum Christi *exclamans, et multum discerpens hominem, exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est :* quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando dæmones ad eorum preces misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare : unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum, ut legitur Matth., VIII. Ergo videtur inconvenienter fecisse hujusmodi miracula

Sed contra est quod Zach., XIII, 2, hoc prænuntiatum fuerat, ubi dicitur : *Spiritum immundum auferam de terra.*

Respondeo dicendum, quod miracula quæ Christus fecit, argumenta quædam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem Divinitatis ejus excluderet dæmonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Joan., XII, 31 : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Et ideo conveniens fuit quod inter alia miracula etiam obsessos a dæmonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum, quod homines sicut per Christum erant a potestate dæmonum liberandi, ita per eum erant angelis consociandi, secundum illud Coloss., I, 20 : *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in terris*, et *quæ in cælis sunt.* Et ideo circa angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut angeli hominibus apparerent : quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et ascensione ejus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX *De civit. Dei*, cap. XXI, col. 273, t. 7, « Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit : sed innotuit eis, non sicut angelis sanctis per id quo dest vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta. » Et primo quidem videntes Christum esurire post jejunium, æstimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde *Sup.* illud *Luc.*, IV : *Si Filius Dei es*, dicit Ambrosius, § 18, col. 1701, t. 2 : « Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit? » Sed postmodum visis miraculis, ex quadam suspicatione conjecturavit eum esse Filium Dei. Unde *Super* illud *Marci*, I : *Scio quod sis sanctus Dei*, dicit [1] Chrysostomus quod « non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam; sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum; » unde dicitur Luc., IV, 41 : *Quia sciebant ipsum esse Christum.* Quod

[1] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ. Parmens. affert etiam lib. *Quæstionum vet. et novi Testamenti*, quæst. LXVI, inter opera Augustini.

autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quadam suspicione quam ex certitudine. Unde Beda dicit *Super* IV *Luc.*, v. 41, col. 381, t. 3 : « Et dæmonia Filium Dei confitebantur. » Et, sicut postea dicit ibid. : « Sciebant eum esse Christum, quia cum jejunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit; sed quia tentando non prævaluit, utrum Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem per signorum potentiam vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur Judæis eum crucifigere persuasit, quia Christum Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non prævidit esse damnandum : de hoc enim mysterio a sæculis abscondito dicit Apostolus, I Cor., II : *Quod nemo principum hujus sæculi cognovit : si enim cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.* »

Ad tertium dicendum, quod miracula in expulsione dæmonum non fecit Christus propter utilitatem dæmonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant. Primo quidem propter exemplum; quia, ut dixit Athanasius *In Luc.*, col. 1398, t. 3, « compescebat diaboli sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiamsi vera loqui videantur : nefas est enim ut cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a diabolo; » est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter dæmones immiscent mendacia. Secundo, quia, sicut Chrysostomus[2] dicit : « non oportebat eos surripere officii Apostolici gloriam; nec decebat Christi mysterium lingua fœtida publicari; quia non est speciosa laus in ore peccatorum. » Tertio, quia, ut Beda dicit loc. sup. cit., « nolebat [3] ex hoc invidiam accendere Judæorum. Unde etiam ipsi Apostoli jubentur reticere de ipso, ne divina majestate prædicata, passionis dispensatio differretur. »

Ad quartum dicendum, quod Christus specialiter venerat docere, et miracula facere propter utilitatem hominum principaliter quantum ad animæ salutem : et ideo permisit dæmones quos ejiciebat, hominibus aliquod nocumentum inferre vel in corpore vel in rebus, propter animæ humanæ salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* XXIX, quod Christus « permisit dæmonibus in porcos ire, non quasi a dæmonibus persuasus; sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti dæmonum, qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam nec adversus porcos audeant aliquid facere, nisi ipse consenserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adjuti. » Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a dæmonibus liberabatur, ad horam gravius affligi; a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit *In* IX *Marc.*, v. 19, col. 221, t. 3, quod sæpe, dum converti ad Deum post peccata conamur, majoribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis : quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suæ vindicet injuriam. » Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut [4] Hieronymus dicit in hunc loc. Marci, col. 616, t. 11,, quia sanatis dicitur Coloss., III, 3 *: Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut Christus a dæmone omnes obsessos divinitatis virtute liberaret.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter facta fuerint miracula per Christum circa cælestia corpora.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora. Ut enim Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 33, col. 734, t. 1, « divinæ [5] providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. » Corpora autem cælestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in I *De cælo*, text. 20 et seq. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem cælestium corporum.

2. Præterea, secundum motum cælestium corporum temporum cursus designatur, secundum illud Genes., I, 14 : *Fiant luminaria in firmamento cæli, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Sic ergo

[1] Paulo aliter in textu Bedæ.
[2] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ.
[3] Paulo aliter in textu Bedæ.
[4] Cod. : Hieronymus. « Opus autem *Super Marcum* Hieronymus abjudicandum est. »
[5] Corderius : « Non est Providentiæ naturam violare, etc. »

mutato cursu cælestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, qui contemplantur *sidera*, et computant *menses*, ut dicitur Isa., XLVII, 13. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum cælestium corporum.

3. Præterea, magis competebat Christo facere [1] miracula vivens et docens, quam moriens : tum quia, ut dicitur II ad Corinth., ult., 4, *Crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*, secundum quam miracula faciebat : tum etiam quia ejus miracula confirmativa erant doctrinæ ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa cælestia corpora fecisse; quinimo Pharisæis petentibus ab eo signum de cælo, eis dare renuit, ut habetur Matth., XII et XVI. Ergo videtur quod nec in morte circa cælestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc., XXIII, 44 : *Tenebræ factæ sunt in universam terram usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum esse Deum ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus cælestium corporum, quæ a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit in *Epist.* VII *ad Polycarpum*, § 2, col. 1079, t. 1 : « Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cælestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem, quæ facit omnia et mutat secundum suum sermonem. » Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa cælestia corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a cælestibus corporibus, quæ sunt superiora secundum naturæ ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturæ ut transmutetur a Deo secundum ejus voluntatem. Unde Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum*, cap. III, col. 480, t. 8, et habetur in Gloss. *ordin.*, Roman., XI, super illud : *Contra naturam insertus es*, col. 508, t. 2 : « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit, » et ita non corrumpitur natura cælestium corporum, cum eorum cursus immutatur a Deo ; corrumperetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

Ad secundum dicendum, quod per miraculum a Christo factum, non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam illæ tenebræ vel solis obscuratio, quæ in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum cælestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit *Super* XXVII *Matth.*, v. 45, col. 211, t. 7 : « Videtur luminare majus retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret Dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur. » Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere : non enim ex electione sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. 1, sed sol dicitur retraxisse radios, inquantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde *Super Matth.*, col. 1783, t. 3, dicit : « Conveniens [2] est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas concurrisse super Jerusalem terram Judææ : et ideo factæ sunt tenebræ profundæ a sexta hora usque ad nonam. Arbitror enim sicut cætera signa quæ facta sunt in passione, scilicet quod velum templi est scissum, quod terra tremuit, etc. in Jerusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc. » Aut si latius voluerit quis extendere ad terram Judææ, propter hoc quod dicitur, *Tenebræ factæ sunt in universa terra*, quod intelligitur de terra Judææ; sicut in III lib. Reg., cap. XVIII, 10, dixit Abdias ad Eliam : *Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens aut regnum, ubi non miserit dominus meus quærere te* *, ostendens quod eum quæsierat in gentibus quæ sunt circa Judæam. Sed circa hoc magis credendum est Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunæ inter

[1] Parm. : « ut faceret. »

[2] Plenius in textu Origenis.

nos et solem; dicit enim in *Epist.* VII *ad Polycarpum*, § 2, col. 1082, t. 1 : « Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, » in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur : et designat ibi quatuor miracula.

Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunæ nunquam accidit, nisi tempore conjunctionis solis et lunæ. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quinta decima existens, quia erat Pascha Judæorum. Unde dicit : « Non enim erat conjunctionis tempus. »

Secundum miraculum est quod cum circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio cæli, in vesperis apparuit suo loco, id est in oriente opposita soli. Unde dicit: « Rursum ipsam vidimus, » scilicet lunam, « a nona hora, » in qua scilicet recessit a sole cessantibus tenebris, « usque ad vesperam supernaturaliter restitutam [1] ad diametrum solis, » id est, ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet præter tempus debitum, et quod a sole recedens in locum proprium restitueretur tempore debito.

Tertium miraculum est quod naturalis eclipsis semper incipit ab occidentali parte solis, et pervenit usque ad orientalem : et hoc ideo, quia luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu : et ideo luna ab occidente veniens attingit solem, et pertransit ipsum, ad orientem tendens. Sed tunc luna jam pertransiverat solem, et distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens; unde oportuit quod reverteretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit : « Eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam, et usque ad solarem terminum venientem, quia totum solem eclipsavit, postea regredientem. »

Quartum miraculum fuit, quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere, ex qua parte incœpit prius obscurari, quia scilicet luna se soli subjiciens naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna miraculose ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo occidentalior; sed postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem; et ita partem solis, quam ultimo occupavit, primo etiam dereliquit; et sic ex parte orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte occidentali prius incœpit claritas apparere. Et hoc est quod dicit: « Et rursus vidimus non ex eodem » id est, non ex eadem parte solis, « et defectum, et purgationem, sed e converso secundum diametrum factam. »

Quintum miraculum addit Chrysostomus *Super Matth.*, *hom.* LXXXIX, § 1, col. 200, t. 13 [2], dicens quod tribus horis tunc tenebræ permanserunt, cum eclipsis solis in momento pertranseat: non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt. » Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computetur ab instanti quo sol incœpit obscurari usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed sicut Origenes dicit *Super Matth.*, col. 1782, t. 3, « adversus hoc filii sæculi hujus dicunt : Quomodo hoc factum tam mirabile nemo Græcorum aut barbarorum scripsit? Et dicit quod quidam, nomine Phlegon, in *Chronicis* suis scripsit, hoc in principatu Tiberii Cæsaris factum; sed non signavit quod fuerit in luna plena. Potuit ergo hoc contingere, quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accidere putaverunt; sed in Ægypto, ubi raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii ejus ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.

Ad tertium dicendum, quod tunc præcipue oportebat in Christo divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in cælo apparuit; unde Maximus dicit in *Serm. nativit.*, IV, circ. fin. : « Si præsepe despicis, erige parumper oculos, et novam in cælo stellam protestantem mundo nativitatem

[1] Parm. : « constitutam. »

[2] Edit. Vivès.

dominicam contuere. » In passione autem adhuc major infirmitas circa humanitatem Christi apparuit; et ideo oportuit ut majora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria; et, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* LXXXVIII, § 1, col. 198, t. 13, « hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens : *Generatio prava et adultera signum quærit et signum non dabitur ei nisi signum Jonæ Prophetæ*, crucem significans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat, hoc fieri, quam ambulante eo super terram. »

CONCLUSIO. — Decuit Christum non modo circa inferiores creaturas, sed etiam circa cælestia corpora miracula facere, ut magis suam divinitatem comprobaret.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit; circa animas vero nulla miracula legitur fecisse, nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo, et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos sapientes legitur fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

2. Præterea, sicut supra dictum est, Christus faciebat miracula virtute divina cujus proprium est subito operari, et perfecte absque adminiculo alicujus. Sed Christus non semper subito homines curavit quantum ad corpus : dicitur enim Marci, VIII, 23 quod *apprehensa manu cæci eduxit eum extra vicum; et expuens in oculos ejus impositis manibus, interrogavit eum si quid videret, et aspiciens ait : video homines velut arbores, ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos ejus, et cœpit videre et restitutus est ei visus, ut clare videret omnia.* Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea, quæ se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dixit Joan., IX, 3: *Ut cæcus nasceretur neque hic peccavit, neque parentes ejus.* Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth., IX, præsertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Præterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius et testimonium divinitatis ejus, ut supra dictum est. Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis præcepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth., IX, et Marc., VIII, præsertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; sicut Marc., V, 19, legitur quod dixit ei quem a dæmonibus liberaverat : *Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit.*

Sed contra est quod dicitur Marci, VII, 37 : *Bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.*

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Joan., III, 17 : *Non enim misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et ideo conveniens fuit ut Christus particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quæ consistit in sapientiæ illustratione et hominum justificatione, quorum primum præsupponit secundum; quia, ut dicitur Sap., I, 4 : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Justificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus : hoc enim esset et contra rationem justitiæ, quæ rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanæ naturæ, quæ libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute di-

vina interius homines justificavit, non tamen eis invitis : nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis divinam sapientiam infudit; unde dicit eis Lucæ, XXI, 15 : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri :* quod quidem quantum ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorem actum ; inquantum scilicet videbant homines, eos qui fuerant illitterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act., IV, 13 : *Videntes* Judæi *Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris, et idiotæ, admirabantur*. Et tamen hujusmodi spirituales effectus , etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ et virtutis Christi, secundum illud Hebr., II, 4 : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus*. Sed tamen circa animas hominum maxime quantum ad immutandas inferiores vires Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus *Super* illud *Matth.*, IX : *Surgens secutus est eum*, col. 56, t. 7, dicit : « Fulgor ipse et majestas Divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu. » Et *Super* illud *Matth.*, XXI, *Principes sacerdotum* etc., col. 152, t. 7, dicit idem Hieronymus : « Mihi inter omnia signa quæ fecit Dominus, hoc videtur mirabilius esse, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem : igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie. » Et Origenes dicit *Super Joan.*, hoc esse majus miraculum eo quo aqua conversa est in vinum : eo quod « illic inanimata subsistit materia : hic vero tot millium hominum domantur ingenia. » Et *Super* illud *Joan.*, XVIII : *Abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram*, dicit Augustinus *Tract.* CXII *in Joan.*, § 3, col. 1931, t. 3 : « Una vox tantam turbam odiis ferocem armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit : Deus enim latebat in carne. » Et ad idem pertinet quod dicitur Lucæ, IV, 30, quod Jesus *transiens per medium illorum ibat*; ubi dicit Chrysostomus *Hom.* XLVIII *in Joan.*, § col. 34, t. 14, quod « stare in medio insidiantium, et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat ; » et quod dicitur Joan., VIII, 59 : *Jesus abscondit se, et exivit de templo* ; ubi Theophylactus dicit : « Non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens : sed divina potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum » exivit. Ex quibus omnibus patet quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit non solum justificando et sapientiam infundendo, quæ pertinet ad miraculorum finem, sed etiam exterius alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde *Super* illud *Lucæ*, IV : *Singulis manus imponens, curabat eos*, dicit Cyrillus, col. 551, t. 5 : « Quamvis [1] ut Deus potuisset omnes verbo pellere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad præstanda remedia. » Et *Super* illud *Marci*, VIII : *Expuens in oculos ejus impositis manibus*, etc., dicit Victor Antiochenus : « Spuit quidem, et manus imponit cæco ; volens ostendere quod verbum divinum operationi adjunctum miracula perficit : manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolati. » Et *Super* illud *Joannis*, IX : *Fecit lutum ex sputo, et linivit lutum super oculos cæci*, dicit Augustinus, *Tract.* XLIV *in Joan.*, § 2, col. 1714, t. 3 : « De saliva sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est. » Vel etiam ad significandum quod ipse erat, qui ex limo terræ hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit *Hom.* LVI *in Joan.*, § 2, col. 100, t. 14.

Est autem circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde *Super* illud *Joan.*, II : *Omnis homo primum bonum vinum ponit*, dicit Chrysostomus *Hom.* XXI

[1] Idem dicit Cyrillus de curatione socrus Simonis ; et *In Joa.*, VI, v. 54, col. 578, t. 6, similia verba leguntur non de curatione morborum, sed de resurrectione mortuorum.

in Joan., § 3, col. 422, t. 13: « Talia sunt Christi miracula, ut multo his quæ per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. » Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat: unde *Super* illud *Matth.*, VIII: *Cum venisset Jesus*, dicit Hieronymus, col. 52, t. 7: « Sanitas quæ confertur a Domino, totum[1] simul reddit. » Specialiter autem in illo cæco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit. Vel, sicut Beda dicit *In* VIII *Marc.*, v. 23, col. 211, t. 3, « quem[2] uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanæ cæcitatis ostendat, quæ vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adjuvat. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus miracula faciebat virtute divina. Dei autem *perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter., XXXII, 4. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factæ, est curatio animæ. Et ideo non conveniebat Christo ut alicujus corpus curaret, nisi ejus curaret animam. Unde *Super* illud *Joan.*, VII: *Totum hominem sanum fecit in sabbato*, dicit Augustinus *Tract.* XXX *in Joan*, § 5, col. 1635, t. 3, quod « curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima. » Specialiter autem paralytico dicitur: *Dimittuntur tibi peccata*, quia, ut Hieronymus dicit *Super* IX *Matth.*, v. 5, col. 55, t. 7, « datur ex hoc nobis intelligentia, propter peccata plerasque evenire corporum debilitates: et ideo forsan dimittuntur prius peccata, ut causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. » Unde et Joan., V, 14, dicitur: *Jam noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*; ubi dicit Chrysostomus, *Hom.* XXXVIII *in Joan.*, § 1, col. 553, t. 13: « Discimus quod ex peccatis nata erat ei ægritudo. » Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* XXXIX, « quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere majus sit quam corpus sanare; quia tamen illud non est manifestum, facit minus, quod est manifestius, ut demonstraret majus et non manifestum. »

Ad quartum dicendum quod *Super* illud *Matth.*, IX: *Videte, ne quis sciat*, dicit Chrysostomus, *Hom.* XXXIII *in Matth.*: « Non est hoc contrarium quod hic dicitur ei quod alteri dicit: « Vade et annuntia « gloriam Dei; » erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare; si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis injungere ut hoc fiat. »

CONCLUSIO. — Ut Christus hominum Deum salvatorem se esse ostenderet, decuit ut circa homines miracula faceret.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum ejus est siccata ficulnea, ut dicitur Matth., XXI. Ergo videtur quod etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2. Præterea, pœna non juste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneæ quod in ea *Christus fructum non invenit*, quando *non erat tempus* fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea, aqua et aer sunt in medio cæli et terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cælo, sicut supra dictum est; similiter etiam in terra, quando in ejus passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses, Exod., XIV; vel etiam flumen, sicut fecerunt Josue, cap. III, et Elias, IV Reg., II: et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur, Exod., XIX, et sicut Elias fecit III Regum, XVIII.

4. Præterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes; non ergo convenientia videntur fuisse ejus miracula circa irrationales creaturas.

Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur Sap., VIII, 1, quod *disponit omnia suaviter*.

[1] In Parm.: « tota simul redit vel totum, etc. »

[2] Paulo aliter in textu Bedæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem Divinitatis, ut omnis creatura sit ei subjecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationalibus creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem; unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; præsertim quia quantum ad naturam sensibilem et corporalem eadem ratio est de hominibus, et de aliis animalibus, præcipue terrestribus. Pisces autem cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt; unde et alio die sunt facti in quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Lucæ, v, et Joan., ult., et etiam in pisce quem Petrus cepit, et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio dæmonum ex permissione divina.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* LXVIIII, «cum in plantis vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quæras qualiter juste siccata est ficus, si tempus non erat: hoc enim quærere est ultimæ dementiæ, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et pœna: sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem.» Nec facit creator injuriam possidenti, si creatura suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed magis, ut Hilarius dicit *Super Matth.*, c. xx, § 6, col. 1037, t. 1, « in hoc bonitatis dominicæ argumentum reperimus: nam ubi afferre voluit procuratæ per se salutis exemplum, virtutis suæ potestatem in humanis corporibus exercuit; ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit: « et præcipue ut Chrysostomus dicit, loc. cit., » in ficulnea, quæ est humidissima, ut miraculum majus appareat. »

Ad tertium dicendum, quod Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula, quæ sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth., VIII, 26, *Imperavit ventis et mari*; *et facta est tranquillitas magna.* Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit Hebr., XII, 18: *Non accessistis ad tractabilem*, *et accensibilem ignem*, *et turbinem, et caliginem*, *et procellam.* Circa passionem tamen *divisum est velum*, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis: *aperta sunt monumenta*, ad ostendendum quod per ejus mortem mortuis vita daretur; *terra mota est*, *petræ scissæ sunt*, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per ejus passionem emollirentur, et quod totus mundus virtute passionis ejus erat in melius commutandus.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. Unde Augustinus, *Super Joan.*, *tract.* XXIV, § 1, col. 1593, t. 3, dicit: « Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. » Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

Conclusio. — Non modo in hominibus, sed etiam circa irrationales creaturas oportuit Christum miracula facere, ut ejus magis ostenderetur divinitas, cui omnia subjecta sunt.

QUÆSTIO XLV.

DE TRANSFIGURATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum conveniens fuerit Christum transfigurari; 2° utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa; 3° de testibus transfigurationis; 4° de testimonio paternæ vocis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum transfigurari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem

Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est. Ergo videtur quod transfigurari non debuerit.

2. Præterea, figura est in quarta specie qualitatis; claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

3. Præterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur; scilicet impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas. Non ergo debuit transfigurari magis secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est quod dicitur Matth., XVII, 2, quod *Jesus transfiguratus est* ante tres discipulorum suorum.

Respondeo dicendum, quod Dominus discipulis suis prænuntiata sua passione, induxerat eos ad suæ passionis sequelam. Oportet autem, ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter præcognoscat; sicut sagittator non recte jaciet sagittam, nisi prius signum prospexerit in quod jaciendum est. Unde et Thomas dixit, Joan., XIV, 5: *Domine, nescimus quo vadis : et quomodo possumus viam scire*? Et hoc præcipue necessarium est, quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero jucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret non solum animæ, quam habuit a principio suæ conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc., ult., 26, *Hæc oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam*; ad quam etiam perducit eos qui vestigia suæ passionis sequuntur, secundum illud Act., XIV, 21 : *Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum cælorum* *. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suæ claritatis ostenderet, quod est ipsum transfigurari, cui suos configurabit, secundum illud Philipp., III, 21, *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Unde Beda dicit *Super Marc.*: « Pia provisione[1] factum est ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata, fortius adversa tolerarent. »

* Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *Super* XVII *Matth.*, v. 2, col. 121, t. 7 : « Nemo putet Christum, per hoc quod transfiguratus dicitur, pristinam formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem, et assumpsisse corpus spirituale vel aereum ; sed quomodo transformatus sit, Evangelista demonstrat, dicens : *Resplenduit facies ejus sicut sol; vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix*. Ubi splendor faciei ostenditur et candor describitur vestium ; non substantia tollitur, sed gloria commutatur. »

Ad secundum dicendum, quod figura circa extremitatem corporis consideratur; est enim figura quæ termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa, quæ circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in ejus superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

Ad tertium dicendum, quod inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa ; aliæ vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit ; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit ; impassibilitatis, quando de manibus Judæorum vel præcipitare, vel lapidare eum volentium illæsus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

Conclusio. — Conveniens fuit ut Christus sua transfiguratione gloriam suæ et aliorum resurrectionis ostenderet.

ARTICULUS II.

Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quædam Glossa Bedæ[2] *Super* illud *Matth.*, XVII, « *Transfiguratus est coram eis* : « In corpore, inquit, mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futuræ immortalitati. » Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea, *Super* illud *Luc.*, IX : *Non*

[1] Plenius in Beda.

[2] Colligitur æquivalenter ex Beda, col. 80, t. 3.

gustabunt mortem, donec videant regnum Dei, dicit Glossa *interl.*, id est, « glorificationem corporis in imaginaria repræsentatione futuræ beatitudinis. » Sed imago alicujus rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea, claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis ejus et in nube lucida quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriæ.

Sed contra est quod *Super* illud *Matth.*, XVII: *Transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus, col. 121, t. 3 : Qualis futurus est tempore judicandi talis apparuit. Apostolis. » Et *Super* illud *Matt.* XVI, *Donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus, *Hom.* LVII *in Matth.* : « Volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in præsenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in Domini morte jam doleant. »

Respondeo dicendum, quod claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit in in *Epist.* CXVIII *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est [1] a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit III *De fide orth.*, c. XVII, col. 1067, t. 1, et a gloria animæ ejus. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est. Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit quantum ad claritatem [2] in transfiguratione ; aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut qualitas quædam permanens, corpus afficiens ; unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso ; sed ad corpus (*a*) Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole ; unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit in *Epistola* IV *ad Cajum* col. 1071, t. 1 : « Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis ; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Unde non est dicendum sicut Hugo de Sancto Victore [3] dicit, quod Christus assumpsit [4] dotes claritatis in transfiguratione, agilitatis, ambulando super mare, subtilitatis, egrediendo de clauso utero Virginis [5]; quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori gloriosi : sed miraculose habuit ea quæ pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illo verbo non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quod non fuerit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale : sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus ; ita fieri potuit dispensative, ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quin [6] esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem, secundum quam corpus erit gloriosum.

Ad tertium dicendum, quod sicut claritas quæ erat in corpore Christi, repræsentabat futuram claritatem corporis ejus, ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram claritatem sanctorum, quæ superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a candore solis.

[1] Parm. addit : « et. »
[2] Parm. addit : « gloriæ. »
[3] Legitur apud Innocentium III in lib. IV *De myst. missæ*, cap. XII ad fin.
[4] Parm. : « quatuor. »
[5] Parm. : « et impossibilitatis in cœna, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur. »
[6] Parm. : « quia. »
(*a*) Tostatus, Abulensis, et nonnulli alii contra sententiam communem negant, reliquum corpus Christi resplenduisse sicut facies ejus, eo quod scriptura faciat tantum vultus ejus mentionem.

Unde Gregorius dicit XXXII *Moral.*, cap. VI, col. 640, t. 2, quod « vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernæ claritatis culmine sancti omnes ei luce justitiæ fulgentes adhærebunt. » Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundum illud Isaiæ, XLIX, 18 : *Omnibus his velut ornamento vestieris.* Nubes autem lucida significat Spiritus sancti gloriam vel virtutem paternam, ut Origenes dicit *Hom.* III *in Matth.*, col. 1082, t. 3, per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare possit claritatem mundi innovati, quæ erit sanctorum tabernaculum; unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

CONCLUSIO. — Claritas, quam Christus in sua transfiguratione ostendit, fuit gloriæ claritas essentialiter, licet non secundum modum, cum fuerit per modum transeuntis passionis.

ARTICULUS III.

Utrum testes transfigurationis convenienter fuerint inducti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse angeli quam homines.

2. Præterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie; dicit enim quædam Glossa *Super* illud *Luc.*, IX, *Erant autem Moyses et Elias* : « Sciendum est[1], non corpora, vel animas Moysi et Eliæ ibi apparuisse, sed in subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi, angelico ministerio hoc factum esse, ut angeli eorum personas assumerent. » Non ergo videtur quod fuerint convenienter testes.

3. Præterea, Act., x, 43, dicitur quod Christo *omnes prophetæ testimonium perhibent.* Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tamquam testes, sed etiam omnes prophetæ.

4. Præterea, gloria Christi omnibus Christi fidelibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Jacobum, et Joannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In contrarium est Evangelicæ Scripturæ auctoritas, Matth., XVII, et Marci, IX, et Lucæ, IX.

Respondeo dicendum, quod Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est. Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt. Unde, eo ad passionem properante, tam turbæ quæ sequebantur, quam quæ præcedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur Matth., XXI, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de præcedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, et Jacobus, et Joannes, ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quæ ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa dicitur esse sumpta, ex libro[2] qui intitulatur : *De mirabilibus sacræ Scripturæ*; qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossæ non est standum. Dicit enim expresse Hieronymus, *Super* XVII *Matth.*, v. 3, col. 122, t. 7 : « Considerandum est quod Scribis et Pharisæis de cælo signa poscentibus, dare noluit; hic vero, ut Apostolorum augeat fidem, dat signum de cælo, Elia inde descendente, quo conscenderat, et Moyse ab inferis resur-

[1] Hæc habentur in Glossa *ordin.*, col. 280, t. 2.

[2] Librum *De mirabilibus S. Scripturæ* a quadam Hiberno, nec ante annum 660, scriptum fuisse critici jam suspicantur : in quo tamen non expresse leguntur quæ refert de Moyse dicendum est? utrum in corpore iterum ad hanc ostensionem aderat; an ex aere simulatum, sicut Samuel visus est, habitum fingebat?... De qua quæstione auctores non differenter dicunt, quod dum Dominus cum tribus discipulis suis, et Elias, non cum imaginatis sed veris corporibus convenisse non dubitantur, et ipse Moyses in suo vero corpore de sepulcro resumpto videtur. lib. III, c. XI, col. 2198, t. 3.

gente. » Quod non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cælo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* LVII, Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est hæc, « quia enim turbæ dicebant eum esse Eliam vel Jeremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini. » Secunda ratio est, « quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria Domini æmulator fuit : unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Judæorum accusantium Christum, tamquam transgressorem legis et blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem. » Tertia ratio est, « ut ostendat se habere potestatem mortis et vitæ, et esse judicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen jam mortuum, et Eliam adhuc viventem secum ducit. » Quarta ratio est, quia, sicut Lucas dicit, « loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in Jerusalem, » id est, de passione, et morte sua. Et ideo ut supra hoc discipulorum animos confirmaret, « inducit eos in medium, qui se morti exposuerunt pro Deo : nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias vero regi Achab. » Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui « æmularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliæ. » Sextam rationem addidit Hilarius, cap. XVII *In Matth.*, § 2, col. 1014, t. 1, ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias præcipuus, esse prædicatum.

Ad quartum dicendum, quod alia mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per majores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, loc. sup. cit., « assumpsit tres tamquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione, » quam habuit ad Christum, et iterum in potestate sibi commissa; « Joannes vero in privilegio amoris, quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem, » et iterum propter prærogativam evangelicæ doctrinæ ; « Jacobus autem propter prærogativam martyrii. » Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, ne, ut Hieronymus dicit, col. 123, t. 7, *In Matth.*, XVII, v. 9, « et incredibile esset pro rei magnitudine ; et post tantam gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret. » Vel etiam [1], « ne totaliter impediretur a populo ; » et [2] ut « cum essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent. »

Conclusio. — Congruum fuit, ut hi testes transfigurationis vocarentur, quos evangelica prodit historia; de præcedentibus sanctus Moyses et Elias : de sequentibus Petrus, Jacobus, ac Joannes, ut omnes se esse per gloriam suam glorificaturum ostenderet.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis in transfiguratione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis, Matth., XVII, 5, dicentis : *Hic est filius meus dilectus.* Quia, ut dicitur Job, XXXIII, 14 : *Semel loquitur Deus, et secundo id ipsum non repetit.* Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

2. Præterea, in baptismo simul cum voce paterna affuit Spiritus sanctus in specie columbæ ; quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Præterea, Christus docere incœpit post baptismum, et tamen in baptismo vox Patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea, non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundum illud Joan., XVI, 12 : *Adhuc multa habeo vobis dicere*, quæ *non potestis portare modo.* Sed discipuli vocem Patris ferre non potuerunt [3] : dicitur enim Matth., XVII, 6, quod *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde.*

[1] Ex Remigio in *Catena aurea* D. Thomæ.
[2] Ex Hilario, cap. XVII *In Matth.*, § 3, col. 1015, t. 1.
[3] Parm. : « poterant. »

Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

In contrarium est auctoritas evangelicæ Scripturæ, Matth., XVII et Marci, IX.

Respondeo dicendum, quod adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem fit per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam patriæ, quæ erit conformitas perfecta, secundum illud I Joan., III, 2: *Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmonstrata est claritas futuræ gloriæ, ideo tam in baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris; quia solus est perfecte conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio et Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, qua Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici quod licet idem corporali voce Deus bis [1] protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ, et Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clara: quia sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucida.

Ad tertium dicendum, quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero promittere verbo. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundum illud Exodi, XXXIII, 20: *Non videbit me homo, et vivet.* Et hoc est quod Hieronymus dicit *Super* XVII *Matth.*, v. 6, col. 123, t. 7, quod « humana fragilitas conspectum majoris gloriæ ferre non sustinet. » Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo: quod significatur per hoc quod dixit eis: *Surgite, nolite timere.*

Conclusio. — Quemadmodum in Christi baptismo, ita et in transfiguratione convenienter Dei patris testimonium auditum fuit, ad designandam adoptionem filiorum Dei, imperfectam quidem per baptismi gratiam, perfectam vero per resurrectionis gloriam.

QUÆSTIO XLVI.

DE PASSIONE CHRISTI.

(In duodecim articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo: et primo, de passione ejus; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad inferos.

Circa passionem occurrit triplex consideratio. Prima de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia de fructu passionis.

Circa primum quæruntur duodecim: 1° utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum; 2° utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ; 3° utrum ille modus fuerit convenientior; 4° utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur; 5° de generalitate passionis ejus; 6° utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus; 7° utrum tota anima ejus pateretur; 8° utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis; 9° de tempore passionis; 10° de loco; 11° utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi; 12° utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

[1] In Parm. deest: « bis. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isa., XLV, 21: *Numquid non ego Dominus et non est ultra Deus absque me ? Deus justus et salvans non est præter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiæ ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus : dicitur enim Isa., LIII, 7 : *Oblatus est quia ipse voluit.* Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Præterea, sicut in psal. XXIV, 10, dicitur, *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiæ divinæ, quæ, sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet absque satisfactione : neque etiam ex parte divinæ justitiæ, secundum quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium IV cap. *De div. nom.*, § 2, col. 695, t. 1. Sed pro reparatione angelicæ naturæ, quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

Sed contra est quod dicitur Joan., III, 14: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam* : quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus docet in V *Metaph.*, text. 6, necessarium multipliciter dicitur : uno quidem modo quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere ; et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati neque ex parte Dei, neque ex parte hominis ; alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori ; quod quidem si sit causa efficiens, vel movens, facit necessitatem coactionis ; ut puta cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum : si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter nisi [1] tali fine præsupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis : qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem ex parte nostra, qui per ejus passionem liberati sumus, secundum illud Joan., III, 14: *Oportet exaltari filium hominis ; ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis : et ad hoc pertinet quod dicitur Luc., ult., 26 : *Nonne oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam ?* Tertio, ex parte Dei, cujus definitionem [2] circa passionem Christi prænuntiatam in Scripturis, et præfiguratam in observantia veteris Testamenti, oportebat impleri : et hoc est quod dicitur Luc., XXII, 22 : *Filius hominis secundum quod definitum est, vadit* ; et Luc., ult., 44 : *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et Prophetis, et Psalmis de me : quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum, quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiæ, et justitiæ ejus. Justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro

[1] Ita cum Mss. passim edit. antiqui et Nicolai. Cod. Alcan. : « nisi tali præsupposito. »

[2] Quidam Cod. : « Cujus definitio est... prænuntiata... præfigurata. »

peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est: misericordiæ vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut supra dictum est, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundum illud Rom., III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius:* et hoc fuit abundantioris misericordiæ quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes., II, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.*

Ad quartum dicendum, quod peccatum angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supradictis in prima parte patet.

Conclusio. — Quamquam necessarium non fuerit Christum pati aliqua coactionis necessitate, vel ex parte Dei, qui ipsum pati definiverat, nec ipsius, qui voluntarie passus fuit; necessarium tamen, et expediens fuit, ut sibi, et nobis vitam promereretur æternam, pro nobis patri satisfaciens, et ut omnem in hoc impleret Scripturam.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi. Dicit enim Dominus, Joan., XII, 24: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: ubi dicit Augustinus, *Tract.* LI *in Joan.*, § 9, col. 1766, t. 3, quod « seipsum granum dicebat. » Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea, Matth., XXVI, 42, Dominus dicit ad Patrem: *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præteriri non poterat; unde et Hilarius dicit, cap. XXXI *In Matth.*, § 10, col. 1069, t. 1: « Ideo calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari [1] nisi ex ejus passione non possumus. »

3. Præterea, justitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem suam [2] satisfaciente. Sed Christus suam justitiam non potest præterire: dicitur enim II ad Timoth., II, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Seipsum autem negaret, si justitiam suam negaret, cum ipse sit justitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

4. Præterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui Patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII *De Trin.*, cap. X, § 13, col. 1024, t. 8: « Istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinæ congruum dignitati; verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent. »

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter: uno modo simpliciter et absolute; alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc., I, 37. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei præscientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari; supposita præscientia et præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quam per ejus passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita et præordinata a Deo, ut in prima parte habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur, supposita præscientia et præordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundo objicitur: *Si non potest calix transire, nisi bibam illum*, scilicet propter hoc quod tu ita disposuisti: unde subdit: *Fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum, quod hæc etiam

[1] In Parm.: « quia pati. »

[2] In Parm. deest: « suam. »

justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; alioquin[1] si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam ; sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat, psal. L, 6 : *Tibi soli peccavi* ; quasi dicat : Potes sine injustitia mihi dimittere.

Ad quartum dicendum, quod fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et ordinationi[2] divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientia et voluntate divina.

Conclusio. — Quamquam alio modo, quam per passionem, potuerit Deus humanum genus liberare, supposita tamen divina præscientia, fuit impossibile alio modo, quam per passionem, hoc tantum bonum humano generi præstari.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea, ea quæ fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quæ fiunt per violentiam : quia violentia est « quædam excisio, seu casus ab eo quod est secundum naturam, » ut dicitur in lib. II *De Cælo*, text. 18. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

3. Præterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et injuste detinet aliquid, per superioris potentiam spolietur : unde Isa., LII, 3, dicitur : *Gratis venumdati estis, et sine argento redimemini*. Sed diabolus nullum jus in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quamdam violentiam servituti subjectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque sua passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII *De Trinit.*, cap. X, § 13, col. 1024, t. 8 : « Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem. »

Respondeo dicendum, quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quæ sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia præter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit; unde Apostolus dicit Rom., V, 8 : *Commendat charitatem suam Deus in nobis : quoniam cum inimici* * *essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et cæterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem : unde dicitur I Pet., II, 21 : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus*. Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur. Quarto, quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem a peccato conservandi[3], secundum illud

* *Adhuc peccatores.*

[1] Parm. : « nam. »
[2] Parm. : « præordinationi. »

[3] In Parm. additur : « qui se sanguine Christi redemptum cogitat a peccato. »

I Corinth., vi, 20 : *Empti enim estis pretio magno : glorificate et portate Deum in corpore vestro*. Quinto, quia hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Unde dicitur I ad Corinth., xv, 57 : *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum*. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur quam per solam Dei voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura etiam ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum : et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit[1] Chrysostomus « Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed et si ægrotavisset corpus ejus, et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed et si absque morbo aliquo corpus alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam? »

Ad tertium dicendum, quod licet diabolus injuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum juste erat sub servitute diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per justitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens « ad vincendam superbiam diaboli, qui est desertor justitiæ et amator potentiæ, ut Christus diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam Deitatis, sed etiam per justitiam et humilitatem passionis, » ut Augustinus dicit XIII *De Trinitate*, cap. xiii, etc., col. 1026, t. 8.

Conclusio. — Convenientius fuit hominem liberari per passionem Christi, cum majora et potiora bona per eam consecuti fuerimus, quam per solam Dei voluntatem.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus pati debuerit in cruce.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figura Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Præterea, Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. xx, col. 1082, t. 1, quod Christus non debuerit assumere detractibiles passiones. Sed mors crucis videtur fuisse maxime detractibilis et ignominiosa : unde dicitur Sap., ii, 20 : *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Præterea, de Christo dicitur, *Benedictus qui venit in nomine Domini*, ut patet Matth., xxi, 9. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut., xxi, 23 : *Maledictus a Deo est qui pendet in ligno*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum crucifigi.

Sed contra est quod dicitur Philip., ii, 8 : *Factus* est *obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*.

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis.

Primo quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. xxv, col. 17, t. 6 : « Sapientia Dei hominem ad exemplum, quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam, ea quæ non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidolosius. »

Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod contra mandatum Dei pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit

[1] Cod. : « Chrysostomus ; » sed apud Chrysostomum non leguntur, dum eadem expresse Athanasius habet in *Orat. de incarnat. Verbi et ejus adventus corporali*, § 22 et 23, col. 135, t. 1.

quod Christus ad satisfaciendum pro illo peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud psal. LXVIII, 5 : *Quæ non rapui, tunc exolvebam.* Unde Augustinus dicit, in quodam *Sermone de passione*, XXX in append., § 1, col. 1808, t. 5 : » Contempsit Adam præceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quicquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit. »

Tertia ratio est, quia, ut Chrysostomus dicit in *Serm. de passione*, *hom.* I *de cruce et latrone*, col. 14, t. 4 [1] « in excelso ligno et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata. » Et *Super* illud *Joan.*, III : *Oportet exaltari filium hominis*, dicit Theophylactus : « Exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem, qui sanctificaverat terram ambulando in ea. »

Quarta ratio est, quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in cælum, ut Chrysostomus [2] dicit. Et inde est quod ipse dicit Joan., XII, 32 : *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.*

Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregor. Nyssen. dicit, *Serm.* I *de resurrect.*, col. 623, t. 3, et Damascenus [3] et Augustinus, quod « figura crucis a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam ejus qui in ea pependit, ubique diffusam. » etiam Chrysostomus dicit [4] ut supra, quod in cruce « expansis manibus moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat. »

Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversæ virtutes designantur. Unde Augustinus dicit in lib. *De gratia veteris et novi Testamenti*, scilicet *epist.* CXL, cap. XXVI, § 64, col. 566, t. 2 : « Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis, et profunditatis, de quibus Apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo est in eo ligno, quod transversum desuper figitur : hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est; ibi enim quodammodo statur, id est persistitur et perseveratur, quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quæ ab illo quod transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Jam vero illud ex ligno, quod fixum occultatur unde totum illud exurgit, profunditatem significat gratuitæ gratiæ. » Et, sicut Augustinus *Super Joan.*, *tract.* CXIX, § 2, col. 1950, t. 3, dicit, « lignum, in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis. »

Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in *Sermone de Passione* [5] « de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Ægypto Dei populo recedente Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit; et lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur, et lex Dei arcæ Testamenti crediturligneæ, ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exodi, XXVI, et quantum ad hoc veritas respondet figuræ, non autem oportet quod quantum ad omnia, quia jam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVI, col. 1095, t. 1. Specialiter tamen, ut Chrysostomus [6] dicit « non caput ei amputatur, ut Joanni; neque sectus est, ut Isaias; ut corpus integrum, et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere. » Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi ignis charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Christus detractibiles passiones assumere renuit, quæ pertinebant ad defectum scientiæ vel gratiæ, aut etiam virtutis ; non autem illas quæ pertinent ad injuriam ab exteriori illatam; quinimo, ut dicitur Hebr.,

[1] Edit. Vivès.

[2] Legitur apud Athanasium in *Orat. de incarnatione Verbi*, § 25, col. 139, t. 1.

[3] Parm. : « Damasc., lib. IV *Orth. fid.*, cap. XII, et August., *Epist.* CXLV, al. CXXXIII, cap. XXVI. »

[4] Athanasius, ubi supra in not.

[5] Hæc in nullo sermone D. Augustini leguntur, sed æquivalenter et partim ex *Sermone* XXXII append. colligi possunt.

[6] Athanasius, ubi supra in not.

XII, 2 : *Sustinuit crucem, confusione contempta.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIV *Contra Faustum*, cap. IV, V, VI, col. 297, t. 8, peccatum maledictum est, et per consequens mors, et mortalitas ex peccato proveniens. Caro autem Christi mortalis fuit, *similitudinem habens carnis peccati*; et propter hoc Moyses eam nominat maledictum; sicut et Apostolus nominat eum peccatum, dicens II ad Corinth., V, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet propter pœnam peccati. « Nec ideo major invidia est, quia dixit : Maledictus est a Deo; nisi enim Deus odisset peccatum, et mortem nostram, non ad eam suscipiendam atque delendam Filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis. » Unde Galat., III, 13, dicitur : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

CONCLUSIO. — Congruum fuit, ut is, qui pro omnium salute moriturus advenerat, et pro peccato primi hominis satisfacturus, non aliam, quam mortem crucis pateretur.

ARTICULUS V.

Utrum Christus omnes passiones sustinuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilar., X *De Trinit.*, § 11, col. 351, t. 2 : « Unigenitus Dei ad peragendum mortis suæ sacramentum, consummasse se omne humanarum passionum genus testatur, cum inclinato capite emisit spiritum. » Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Præterea, Isa., LII, 13, dicitur : *Ecce intelliget servus meus, exaltabitur, elevabitur, et sublimis erit valde*; *sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum.* Sed Christus est exaltatus, secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo *super eum multi* admirantes *obstupuerunt.* Ergo videtur quod *inglorius* fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est. Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIX, 32, quod *milites primi quidem fregerunt crura, et alterius qui crucifixus est cum eo : ad Jesum autem cum venissent, non fregerunt ejus crura.* Non ergo passus est omnem humanam passionem.

Respondeo dicendum, quod passiones humanæ possunt considerari dupliciter : uno modo quantum ad speciem; et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua; loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales non decuit eum pati, ut supra dictum est. Sed secundum genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo ex parte hominum a quibus passus est. Passus est enim aliquid et a Gentilibus, et a Judæis, a masculis, et a feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam et a principibus, et a ministris eorum, et a popularibus, secundum illud psal. II, 1 : *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum ejus.* Passus est etiam a familiaribus et notis; sicut patet de Juda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus : in fama per blasphemias contra eum prolatas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, tædium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio, potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa, et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum : secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco fœtido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariæ, appensus patibulo; secundum auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium;

secundum visum, videns matrem et discipulum *quem diligebat*, flentes.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

Ad secundum dicendum, quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque; quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita dejectus est infra alios per ignominiam passionis [1].

Ad tertium dicendum, quod secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; sed secundum convenientiam sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut jam dictum est.

Conclusio. — Passus est Christus omnes passiones humanas, non quidem secundum speciem, sed secundum genus, ut totum humanum etiam ex hoc liberasse genus diceretur.

ARTICULUS VI.

Utrum dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit major omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt quam Christus; sicut patet de Laurentio qui est assatus in craticula; et de Vincentio cujus carnes sunt ungulis ferreis laceratæ. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

2. Præterea, virtus mentis est mitigativa doloris, intantum quod Stoici posuerunt tristitiam in animum sapientis non cadere; et Aristoteles posuit, lib. II *Ethic.*, cap. II, VI, VII et IX, quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit minimus [2] dolor.

3. Præterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto major sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima: Adam etiam in statu innocentiæ videtur corpus sensibilius habuisse, quam Christus qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animæ patientis in purgatorio, vel in inferno, vel etiam dolor Adæ, si passus fuisset, major fuisset quam dolor passionis Christi.

4. Præterea, majoris boni amissio causat majorem dolorem. Sed peccator peccando amittit majus bonum quam Christus patiendo, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ: Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid amisisse videtur quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolor [3].

5. Præterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Jerem., XI, 19: *Ego* autem *quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Præterea, in his quæ Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanæ: habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorum.

Sed contra est quod Thren., I, 12, dicitur ex persona Christi: *Attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de defectibus assumptis a Christo ageretur, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo: et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocumenti, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Quod quidem contigit propter quatuor. Primo quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis; quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est, tum etiam ex genere passionis; quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus; et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas,

[1] Parm.: « passionum. »
[2] Parm.: « non fuerit maximus. »
[3] Parm.: « dolorum. »

quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in psal. XXI, 1 : *Verba delictorum meorum*; secundo, specialiter casus Judæorum et aliorum in ejus morte delinquentium, et præcipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione ; tertio etiam amissio vitæ corporalis quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. Secundo, potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundum animam et secundum corpus. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus ejus fuerit formatum miraculose operatione Spiritus sancti ; sicut et alia quæ per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit *Hom.* XX *in Joan*, I, de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis : et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ. Tertio, magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris [1] puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem, seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores ; quod in Christo patiente non fuit, quia « unicuique virium permisit agere quod est ei proprium, » sicut Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. XV, col. 1059, t. 1. Quarto, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato : et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur.

Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex uno tantum prædictorum, scilicet ex læsione corporali, quæ est causa sensibilis doloris; sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat in XIV *De civit. Dei*, cap. IX, col. 413, t. 7, quando scilicet procedit ex sancto amore, utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud Apost., II, ad Cor., VII, 10 : *Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores : quod in Christo non fuit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dolor animæ separatæ patientis pertinet ad statum futuræ damnationis, quæ excedit omne malum hujus vitæ, sicut Sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde cum dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ. Corpus autem Adæ pati non poterat, nisi peccaret, et sic fieret mortale, et passibile, et minus doleret patiens quam corpus Christi propter rationes prædictas. Ex quibus etiam apparet quod etiamsi per impossibile ponatur quod Adam in statu innocentiæ passus fuisset, minor fuisset dolor ejus quam Christi.

Ad quartum dicendum, quod Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum : qui dolor in Christo

[1] Parm. addit : « et tristitiæ. »

excessit omnem dolorem cujuscumque contriti; tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud Isa., LIII, 4 : *Vere dolores nostros ipse portavit.* Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipue propter Divinitatem unitam, quod de ejus amissione etiam ad horam magis esset dolendum quam de amissione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. IX, circa med., quod virtuosus tanto plus diligit vitam suam, quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum charitatis, secundum illud Jerem., XII, 7 : *Dedi dilectam animam meam in manu inimicorum ejus.*

Ad quintum dicendum, quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum : quia cum nocens patitur, dolet non solum de pœna, sed etiam de culpa : innocens autem solum de pœna : qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum; unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles, si ei non compatiuntur, secundum illud Isa., LVII, 1 : *Justus* autem *perit, et non est qui recogitet in corde suo.*

Ad sextum dicendum, quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita; sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem.

CONCLUSIO. — Dolores, quos Christus passus est, omnes excesserunt dolores, quos homines pati possunt in hac vita, non modo propter passionis acerbitatem et generalitatem, verum etiam propter Christi patientis constitutionem, et voluntariam dolorum assumptionem, quæ secundum quantitatem fini proportionata fuit.

ARTICULUS VII.

Utrum Christus passus fuerit secundum totam animam.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur patiente corpore, per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem ejus : nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in III *De anima*, text. 6 et 12. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

2. Præterea, quælibet potentia animæ patitur a suo objecto. Sed superioris partis rationis objectum sunt rationes æternæ « quibus inspiciendis et consulendis intendit, » ut Augustinus dicit XII *De Trinit.*, cap. VII, col. 1005, t. 8. Ex rationibus autem æternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrarietur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

3. Præterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio, quæ in Christo non fuit ; sed solum « propassio, » ut Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, XXVI : *Cœpit contristari*, col. 197, t. 7 ; unde et Dionysius dicit in *Epist.* X *ad Joan. Evangelistam*, col. 1118, t. 1, quod « passiones [1] sibi illatas patiebatur secundum judicare solum. » Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

4. Præterea, passio dolorem causat; sed in intellectu speculatio non est dolor, quia « delectationi quæ est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur, » ut Philosophus dicit in I *Topic.*, cap. XIII, loco 2. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

Sed contra est quod in ps. LXXXVII, 4, dicitur ex persona Christi : *Repleta est malis anima mea* ; Glossa *interl.* August.[2] : « Non vitiis sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis, » scilicet pereuntis populi, compatiendo. Non autem fuisset anima ejus his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus est secundum totam animam passus.

Respondeo dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animæ dicuntur potentiæ ejus. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod

[1] Corderius : « Passiones corporis hac ex parte tantum sentire credo, ut easdem sensu tenus percipiatis. »

[2] Ex Aug. in eumdem psalmum, col. 1110, t. 4.

aliqua potentia animæ potest pati dupliciter : uno modo passione propria, quæ quidem est, secundum quod patitur a suo objecto, sicut si visus patiatur ex superabundanti visibili : alio modo aliqua potentia patitur passione subjecti, super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, puta cum oculus pungitur aut etiam distemperatur per calorem.

Sic igitur dicendum est quod si intelligamus totam animam ratione suæ essentiæ, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animæ conjungitur corpori, ita quod tota est in toto et tota in qualibet parte ejus. Et ideo, corpore patiente, et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias ejus, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet; sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii : secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subjecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur; omnes enim potentiæ animæ radicantur in essentia ejus, ad quam pervenit passio, passo corpore, cujus est actus *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet intellectus, secundum quod est potentia quædam, non sit corporis actus, essentia tamen animæ est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii objecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad tertium dicendum, quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad immutandum rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habet liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subjecti, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui objecti ; quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio ejus ; potest tamen ad ipsum pertingere dolor vel causa doloris per modum jam dictum.

Conclusio. — Cum tota essentia animæ conjungatur corpori, existens tota in toto, et tota in qualibet corporis parte, patiente corpore passus fuit Christus secundum totam animam, et secundum omnes ejus inferiores potentias ; non autem secundum rationem ex parte objecti, quod fuit illi ratio delectationis et gaudii : passus fuit autem secundum omnes passiones, ut radicantur in essentia animæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. ult., quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque ; et e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est ; et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in principio secundæ partis habitum est. Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

3. Præterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum in I *De doctrina christ.*, cap. IV et X, t. 3. Sed non omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. III *Orth. fid.*, cap. XV, col 1059, t. 1, quod « Divinitas Christi permisit carni agere et pati quæ propria. » Ergo pari ratione, cum proprium esset animæ Christi,

(a) Juxta S. Bonaventuram, passio Christi se extendit usque ad superiorem partem animæ, ut per illam passionem tota anima peccatrix curaretur; et sic fuit in Christo dolor secundum superiorem partem rationis ; dolor simul et gaudium.

inquantum erat beata, quod frueretur, passio ejus fruitionem non impediebat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes ejus potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subjectum superioris partis animæ, cujus est frui Divinitate: ut sicut passio ratione essentiæ attribuitur superiori parti animæ, ita e converso fruitio ratione superioris partis animæ attribuatur essentiæ. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animæ : nec per redundantiam gloriæ, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriæ a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animæ impediebatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est quod superior pars animæ perfecte fruebatur Christo patiente.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil autem prohibet contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum; dolor autem passionis [1] ex parte corporis, cujus est forma ; gaudium vero fruitionis ex parte potentiæ, cui subjicitur.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiæ, quæ naturaliter fit ab una potentia animæ in aliam ; sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de totalitate animæ quantum ad ejus potentias.

Conclusio. — Quamquam tota anima Christi per essentiam Deo frueretur in passione, non tamen secundum omnes suas potentias : sed solum superior in illo rationis pars proprio actu beatorum fruitione fruebatur.

[1] Parm. addit : « secundum subjectum. Ad essentiam vero animæ pertinet dolor passionis ex. »

ARTICULUS IX.

Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore pasus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis; unde et Apostolus dicit I ad Cor., v, 7 : *Paschă nostrum immolatus est Christus.* Sed agnus paschalis immolabatur quarta decima die ad vesperam, ut dicitur Exodi, xii. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati, quod patet esse falsum : nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marci, xiv, 12 : *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant;* sequenti autem die passus fuit.

2. Præterea, passio Christi dicitur ejus exaltatio, secundum illud Joan., iii, 14 : *Exaltari oportet filium hominis.* Ipse autem Christus dicitur sol justitiæ, ut patet Malach., ult. Ergo videtur quod debuerit pati hora sexta, quando sol est in sua maxima exaltatione : cujus contrarium videtur per id quod dicitur Marci, xv, 25 : *Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.*

3. Præterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur qualibet die, ita in solstitio æstivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii æstivalis quam circa tempus æquinoctii vernalis.

4. Præterea, per præsentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Joan., ix, 5 : *Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Conveniens igitur fuisset humanæ saluti ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in juvenili ætate, sed magis in senili.

Sed contra est quod dicitur Joan., xiii, 1 : *Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*; et Joan., ii, 4, dicit : *Nondum venit hora mea ;* ubi dicit Augustinus *Tract.* viii *in Joan.*, § 12, col. 1457, t. 3: « Ubi tantum fecit, quantum sufficere judicavit, venit hora non necessitatis, sed voluntatis, non contradictionis, sed voluntatis [2]. » Convenienti igitur tempore passus est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus rege-

[2] In Parm. deest : « non contradictionis sed voluntatis. »

batur divina sapientia, quæ omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap., VIII. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde Augustinus[1] in lib. *Quæstionum veteris et novi Testam.*, quæst. LV, col. 2252, t. 3, dicit: « Omnia propriis locis et temporibus egit Salvator. »

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt Christum fuisse passum quarta decima luna, quando Judæi Pascha immolabant; unde et Joan., XVIII, 28, dicitur quod Judæi *non introierunt in prætorium* Pilati ipso die passionis, *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*; ubi Chrysostomus dicit *Hom.* LXXXIII *in Joan.*, § 3, col. 367, t. 13, quod « tunc Judæi faciebant Pascha; ipse vero ante unum diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextæ feriæ, quando vetus Pascha fiebat. » Cui videtur consonare quod dicitur Joan., XIII, 1, quod *ante diem festum Paschæ*, Christus, *cœna facta*, pedes discipulorum lavit.

Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth., XXVI, 17 : quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum dicentes* : *Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Ex quo patet quod « cum primus dies azymorum dicatur quartus decimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur, et luna plenissima est, » ut Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, XXVI, *Prima die azymorum*, col. 193, t. 7, constat quarta decima luna Christum cœnam fecisse, et quinta decima eum esse passum. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marci, XIV, 12 : *Primo die azymorum quando Pascha, immolabant* etc.; et Luc., XXII, 7 : *Venit dies azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha.*

Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, id est, quarta decima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, « demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi, » ut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* LXXXI, § 1, col. 123, t. 13, sed Judæi occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem, celebrationem Paschæ in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare prætorium, *ut non contaminarentur*, sed *ut manducarent Pascha*.

Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis : *Primo die azymorum* *quando Pascha immolabant.* Simul ergo Christus et Judæi vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit *Super* XIV *Marci*, v. 12, col. 270, t. 3, « licet[2] Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die, » hoc est, quinta decima luna; tamen nocte, « qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et a Judæis tentus ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suæ, sacravit exordium. » Cum autem dicitur Joan., XIII, *Ante diem festum Paschæ*, intelligitur hoc fuisse quarta decima luna, quod tunc evenit quinta feria : nam, luna existente quinta decima, erat dies solemnissimus Paschæ apud Judæos : et sic eumdum diem, quem Joannes nominat *ante diem festum Paschæ*, propter distinctionem naturalem dierum, Matthæus nominat primum diem azymorum, quia secundum ritum Judaicæ festivitatis solemnitas incipiebat a vespere præcedentis diei. Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in quinta decima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decima quarta luna ; sed dicitur cibus paschalis, id est, azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus ibidem aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Judæorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. III *De cons. ev.*, cap. XIII, col. 1183, t. 3, « hora erat quasi sexta, cum traditus est Dominus crucifigendus a Pilato, ut Joannes dicit : non enim erat plene sexta, sed quasi sexta, id est, peracta quinta, aliquid etiam de sexta esse cœperat, donec completa sexta, Christo pendente in cruce tenebræ fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Judæi, ut Dominus crucifigeretur : et veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis aversus a Judæis in milites converteret : *Erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum*, ut illi eum potius crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigeretur clamaverunt. Quamquam non desunt qui Parasceven, quam Joannes commemorat dicens : *Erat Parasceve hora quasi sexta*, horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur præparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Do-

[1] Cod. : « Augustinus. »

[2] Paulo aliter in textu Bedæ.

mini celebratur, incœpit præparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt : *Reus est mortis.* « Ab illa ergo noctis hora usque ad Christi crucifixionem, occurrit hora Parasceves sexta, secundum Joannem, et hora diei tertia secundum Marcum. »

Quidam tamen dicunt quod hæc diversitas ex peccato scriptoris apud Græcos contingit : nam figuræ, quibus tria et sex repræsentantur, satis sunt propinquæ apud eos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in *De quæstionibus veteris et novi Testamenti*, quaest. LV, col. 2252, t. 3 op. Aug. : « Tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, id est, in æquinoctio, unde mundus initium cepit et dies super noctem increvit, quia per passionem Salvatoris a tenebris ad lucem perducimur. » Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus æstati comparatur, Matth., XXIV, 32, ubi dicitur : *Cum jam ramus ejus tener fuerit, et folia nata, scitis quia prope est æstas; ita et vos, cum videritis hæc omnia, scitote quia prope est in januis,* et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum, quod Christus in juvenili ætate pati voluit propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat ut in eo appareret naturæ diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est. Tertio, ut in juvenili ætate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus præmonstraret : unde dicitur Ephes., IV, 13 : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.*

Conclusio. — Cum voluntas Christi, cui ejus passio subjecta fuit, divina sapientia regeretur, perspicuum est Christi passionem convenienti tempore peractam esse.

ARTICULUS X.

Utrum Christus fuerit convenienti loco passus.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam : quæ quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Jerusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis : hujusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur quod et Christus in templo pati debuerit, et non extra portam civitatis.

3. Præterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adæ : Adam autem non fuit sepultus in Jerusalem, sed in Hebron : dicitur enin Josue, XIV, 15 : *Nomen Hebron ante vocabatur Chariath-Arbe: Adam maximus ibi inter Enacim situs est*[1]. Ergo videtur quod Christus in Hebron, et non in Jerusalem pati debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc., XIII, 33 : *Non capit prophetam perire extra Jerusalem*[2]. Convenienter ergo passus est in Jerusalem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. *QQ. vet. et novi Testam.*, quæst. LV, col 2252. t. 3, op. Aug., « omnia propriis locis et temporibus egit Salvator ,» quia sicut omnia tempora sunt in manu ejus, ita etiam omnia loca : et ideo sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus convenientissime in Jerusalem passus est. Primo quidem quia Jerusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda; quæ quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes., V, 2 : *Tradidit semetipsum oblationem et hostiam in odorem suavitatis.* Unde Beda dicit in quadam *Homilia Dom. Palmarum*, col. 121, t. 5, quod, « appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis, » scilicet Jerusalem, quo pervenit ante sex dies Paschæ; sicut agnus paschalis ante sex dies Paschæ, idest, decima luna, secundum præceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda erat, in medio terræ habitabilis pati voluit, id est, in Jerusalem. Unde dicitur in psal. LXXIII, 12 : *Deus autem*

[1] Cod. Alean., aliique et editi veteres : « in terra » vel « intra Enachim situs erat » item est.

[2] Parm. addit : « Sed Christus fuit propheta. »

Rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ, id est, in Jerusalem, quæ dicitur esse umbilicus terræ. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati ejus, ut scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo papa dicit in quodam *Sermone Epiphan.*, cap. II, col. 236, t. 1 : « Qui servi susceperat formam, Bethlehem prælegit nativitati, Jerusalem passioni. » Quarto, ut ostenderet a [1] principibus populi [2] exortam esse iniquitatem occidentium ipsum; et ideo in Jerusalem, ubi principes morabantur, voluit pati : unde dicitur Act., IV, 27 : *Convenerunt in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem ut veritas responderet figuræ. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur; ut præcipitur Lev., XVI. Unde dicitur Heb., XIII, 11 : *Quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Secundo, ut per hoc daret nobis exemplum exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur : *Exeamus igitur ad eum extra castra improperium ejus portantes.* Tertio, ut Chrysostomus in *Serm. de pass. hom.* I *de cruce et latrone*, § 1, col. 14, t. 4 [3], dicit « Noluit Dominus pati sub tecto, non in templo Judaico, ne Judæi subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum : et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius est terræ oblatio, quod communis est purificatio. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *Super* XXVII *Matth.*, v. 33, col. 209, t. 7, « quidam exposuit Calvariæ locum in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foras portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum, et calvariæ, id est, decollatorum sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Jesus, ut prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum juxta Hebron et Arbee, in Jesu filii Nave volumine legimus. » Magis autem Jesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum, quam juxta sepulcrum Adæ, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adæ, sed etiam contra peccatum totius mundi.

Conclusio. — Sicut Christus convenienti tempore, ita et convenienti loco, extra civitatem in Calvariæ monte passus fuisse dicitur.

ARTICULUS XI.

Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II Cor., VI, 14 : *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Sed Christus *factus est nobis justitia a Deo:* iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Præterea *Super* illud *Matth.*, XXVI : *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes *In Matth.*, § 88, col. 1740, t. 3 : « Mori cum Jesu pro omnibus moriente, hominum non erat. » Et Ambrosius *Super* illud *Luc.*, XXII, *Paratus sum tecum et in carcerem, et in mortem ire*, col. 1909, t. 2 : « Passio, inquit, Domini æmulos habet, pares non habet. » Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Præterea, Matth., XXVII, 44, dicitur quod *latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei.* Sed Luc., XXIII, 42, dicitur quod unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat : *Memento mei, Domine, dum veneris in regnum tuum.* Ergo videtur quod præter latrones blasphemantes fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans; et sic videtur inconvenienter ab Evangelista narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est quod Isa., LIII, 12, fue-

[1] Al. deest. : « a. »
[2] Parm. addit : « Judæorum. »
[3] Edit. Vivès.

rat prophetatum : *Et cum sceleratis reputatus est.*

Respondeo dicendum, quod Christus inter latrones crucifixus est alia quidem ratione quantum ad intentionem Judæorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Judæorum, « duos latrones utrinque crucifixerunt, » sicut dicit Chrysostomus *Homil.* LXXXVII *in Matth.*, § 1, col. 191, t. 13, « ut eorum suspicionis fieret particeps. » « Sed non ita evenit; nam de illis nihil dicitur; hujus autem ubique crux honoratur; reges diademata deponentes assumunt crucem in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata; ubique terrarum crux emicat. » Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit *Super* XXVII *Matth.*, v. 33, col. 209, t. 7, « sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxius crucifigitur. » Secundo, ut dicit Leo papa in *Sermone* IV *de passione*, c. I, col. 323, t. 1, « duo latrones, unus ad dextram, et alius ad sinistram, crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie monstraretur illa quæ in judicio ipsius omnium hominum facienda est discretio. » Et Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXXI, § 11, col. 1642, t. 3 : « Ipsa crux, si attendas, tribunal fuit : in medio enim judice constituto, unus qui credidit, liberatus, alter qui insultavit, damnatus est. Jam significabat quod facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dexteram, alios vero ad sinistram. » Tertio, secundum Hilarium, cap. XXXIII *In Matth.*, § 5, col. 1074, t. 1, « duo latrones lævæ ac dextræ affiguntur, omnem humani generis universitatem vocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium atque infidelium fit omnium secundum dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram ejus situs fidei justificatione salvatur. » Quarto, quia ut Beda dicit *Super* XV *Marc.*, v. 27, col. 289, t. 3 : « Latrones qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide et confessione Christi vel agonem martyrii, vel quælibet arctioris disciplinæ instituta subeunt; sed qui hoc pro æterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur; qui vero humanæ laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit, ut sua virtute vinceret mortem; ita etiam non habuit meritum, ut cum latronibus poneretur; sed voluit cum iniquis deputari, ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit *Super Joan.*, *hom.* LXXXV, § 1, col. 383, t. 14, quod « latronem in cruce convertere et in paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras. »

Ad secundum dicendum, quod non conveniebat ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa : unde Origenes ibidem subdit : « Omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib III *De consensu Evangelist.*, cap. XVI, col. 1190, t. 3, « possumus intelligere Matthæum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit : *Latrones improperabant ei.* » Vel potest dici secundum Hieronymum, *Sup.* illud *Matth.*, XXVII : *Latrones improperabant*, v. 44, col. 211, t. 7, quod « primum uterque blasphemaverit; deinde visis signis, unus eorum crediderit. »

CONCLUSIO. — Congruit, ut secundum divinam ordinationem Christus cum duobus crucifigeretur latronibus, ad eam quæ in judicio futura est hominum discretionem, et generalem humani generis ad passionis sacramentum, vocationem significandam.

ARTICULUS XII.

Utrum passio Christi sit ejus divinitati attribuenda.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. Dicitur enim I ad Corinth., II, 8 : *Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Sed Dominus gloriæ est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

2. Præterea, principium salutis humanæ est ipsa divinitas, secundum illud psal. XXXVI, 39 : *Salus autem justorum a Domino.* Si ergo passio Christi ad ejus divinitatem non pertineret, videretur quod non posset nobis esse fructifera.

3. Præterea, Judæi puniti sunt pro peccato occisionis Christi, tamquam homicidæ ipsius Dei, quod magnitudo pœnæ demonstrat. Hoc autem non esset, si

passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem ejus pertinuit.

Sed contra est quod Athanasius dicit in *Epist. ad Epictetum*, § 6, col. 1059, t. 2 : « Natura [1] manens Deus Verbum est impassibile. » Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad ejus divinitatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, unio humanæ naturæ et divinæ facta est in persona, et hypostasi, et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinæ et humanæ naturæ, salva tamen utriusque naturæ proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, supposito divinæ naturæ attribuenda est passio, non ratione divinæ naturæ, quæ est impassibilis, sed ratione humanæ naturæ. Unde in *Epistola synodali,* anath. xii, col. 122, t. 10, Cyrillus dicit : « Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, anathema sit. » Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ, ratione naturæ passibilis assumptæ; non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus gloriæ dicitur crucifixus non secundum quod est Dominus gloriæ, sed secundum quod erat homo passibilis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in quodam *Sermone* [2] *Ephesini concilii*, § 12, col. 1383 oper. Theodot. Ancyr.: « Mors Christi tamquam facta mors Dei, » scilicet per unionem in persona, « destruxit mortem : quoniam Deus et homo erat qui patiebatur, non enim natura Dei læsa est, sed humana; neque mutatione sua suscepit passiones. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut subditur ibidem, « non purum hominem crucifixerunt Judæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat; ad mortis sententiam deducetur, non tamquam chartam disrumpens, sed tamquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judæus, tamquam purum hominem crucifigens ; quod enim videbat, quasi charta erat; quod autem in ea celabatur, imperiale Verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam. »

Conclusio. — Cum eadem sit in Christo utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, hypostasis, pertinet Christi passio ad divinæ naturæ suppositum, non ratione divinæ, sed ratione humanæ naturæ, quæ sola passibilis erat.

QUÆSTIO XLVII.

DE CAUSA EFFICIENTE PASSIONIS CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso ; 2° ex quo motivo seipsum passioni tradiderit ; 3° utrum Pater tradiderit eum ad patiendum ; 4° utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Judæis ; 5° utrum occisores ejus eum cognoverint ; 6° de peccato eorum qui Christum occiderunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus fuerit ab alio occisus an a seipso.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse Joan., x, 12: *Nemo tollit* animam meam *a me, sed ego pono eam.* Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam ejus tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

2. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitata natura deficiunt; et maxime hoc apparet in crucifixis : ut enim dicit Augustinus in IV *De Trin.*, cap. xiii, § 16, col. 899, t. 8, « longa morte cruciabantur ligno suspensi. » In Christo autem non hoc accidit; nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth., xxvii, 50. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

3. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, loc. cit., quod « Spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia

[1] « Verbum cum natura sua Deus sit, impassibile est. » Migne.

[2] Quem habuit Theodotus episc. Ancyranus die Nativitatis Domini in Ephesina synodo. Vide in operibus, tom. 77 Patrum græcorum apud Migne Theodoti, *Homiliam* ii *in die Natali Domini*.

voluit, quando voluit, et quomodo voluit. » Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

Sed contra est quod dicitur Luc., xviii, 33 : *Postquam flagellaverint occident eum.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse causa alicujus effectus dupliciter : uno modo directe ad illud quod fit agendo ; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum, et effectu subsequente, quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicujus indirecte, scilicet quia non impedit cum impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non clausit fenestram, per quam imber ingreditur; et hoc modo ipse Christus fuit causa suæ passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire, primo quidem adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere : secundo, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne a quocumque læsivo inflicto opprimeretur, quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personæ, ut Augustinus dicit in IV *De Trinit.,* ubi supr. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : *Nemo tollit animam meam a me*, intelligitur, me invito; quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, illud proprie dicitur tolli.

Ad secundum dicendum, quod ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret, quod [1] inter alia miracula mortis [2] ejus computatur [3]. Unde dicitur Marc., xv, 39 : *Videns autem Centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait : Vere hic homo Filius Dei erat.* Fuit etiam mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur. Unde dicitur Joan., xix, 32, quod eorum qui cum Christo crucifixi erant, *fregerunt crura*, ut cito morerentur; *ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura;* et Marc., xv, 44, dicitur quod *Pilatus mirabatur si jam obiisset.* Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conserva'a est in suo vigore usque ad extremum; sic etiam quando voluit, subito cessit nocumento illato.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul et violentiam passus est ut moriretur, et tamen voluntarie mortuus fuit, quia violentia corpori ejus illata est, quæ tamen tantum corpori ejus prævaluit, quantum ipse voluit.

Conclusio. — Christus non a seipso, sed a suis persecutoribus fuit occisus : suæ tamen mortis causa fuisse dicitur, non eam prohibendo, cum posset.

ARTICULUS II.

Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur Christo fuisse præceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Præterea, illud dicitur aliquis ex obedientia facere quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

3. Præterea, charitas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex charitate passus, secundum illud Ephes., v, 2 : *Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.* Ergo passio Christi magis debet attribui charitati quam obedientiæ.

Sed contra est quod dicitur Philip., ii, 8 : *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.*

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem quia hoc conveniebat justificationi humanæ, ut *sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituantur*

[1] Parm. : « quo. »
[2] Parm. : « mors. »
[3] Parm. : « computaretur. »

multi *, ut dicitur Rom., v, 19. Secundo, hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines : unde dicitur Rom., v, 10 : *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., v, 2 : *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg., xv, 22 : *Melior est obedientia quam victimæ.* Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit ejus victoriæ, qua de morte et auctore mortis triumphavit : non enim miles vincere potest, nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb., xxi, 28 : *Vir obediens loquitur victoria* *.

* *Ita per unius obeditionem justi constituentur.*

* *Loquetur victoriam.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus mandatum accepit a Patre ut pateretur. Dicitur enim Joan., x, 18 : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam*; *hoc mandatum accepi a Patre meo;* scilicet ponendi animam et sumendi eam. « Ex quo, » ut Chrysost. dicit *Hom.* xl *in Joan.,* § 2, col. 141, t. 14, « non est intelligendum quod prius expectaverit audire et opus ei fuerit discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit. » Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit Joan., xix, 30 : *Consummatum est*, potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis præcepta implevit. Moralia quidem quæ in præceptis charitatis fundantur, implevit, inquantum passus est, et ex dilectione Patris, secundum illud Joan., xiv, 31 : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio; surgite eamus hinc*, scilicet ad locum passionis : et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Gal., ii, 20 : *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Cæremonialia vero præcepta legis, quæ ad sacrificia et oblationes præcipue ordinantur, implevit Christus sua passione, inquantum omnia antiqua sacrificia figuræ fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss., ii, 16 : *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Præcepta vero judicialia legis quæ præcipue ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus sua passione, quoniam ut in psal. lxviii dicitur, quæ non rapuit exsolvit, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia, etsi importet necessitatem respectu ejus quod præcipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis præcepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud psal. xxxix, 9 : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde dicebat Matth., xxvi, 42 : *Si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione Christus passus est ex charitate et obedientia : quia et præcepta charitatis non nisi ex obedientia implevit, et obediens fuit ex dilectione ad Patrem præcipientem.

Conclusio. — Convenientissimum fuit, ut Christus ex obedientia pateretur, ut humanæ reconciliationis perfectum Deo patri exhiberetur sacrificium.

ARTICULUS III.

Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele videtur esse quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deuter., xxxii, 4 : *Deus fidelis , et absque ulla iniquitate.* Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Præterea, non videtur quod aliquis a seipso et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundum quod dicitur Isaiæ, liii, 12, *Tradidit in mortem animam suam.* Non ergo videtur quod Deus Pater eum tradiderit.

3. Præterea, Judas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Judæis, secundum

illud Joan., vi, 71 : *Ex vobis unus diabolus est* : quod dicebat propter Judam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Judæi qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit Joan., xviii, 35 : *Gens tua et pontifices tradiderunt te mihi.* Pilatus etiam *tradidit illum ut crucifigeretur*, ut habetur Joan., xix, 16 : Non est autem *participatio justitiæ cum iniquitate*, ut dicitur II Corinth., vi, 14. Ergo videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est quod dicitur Rom., viii, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus passus est voluntarie ex obedientia Patris. Unde secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni : uno quidem modo secundum quod sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiæ, liii, 6 : *Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum ;* et iterum : *Dominus voluit conterere eum in infirmitate.* Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem : unde ibidem sequitur : *Oblatus est, quia ipse voluit.* Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus : unde et legitur Matth., xxvii, 46, quod pendens in cruce Christus dicebat : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit *De gratia novi Testam., epist.* cxl, cap. x, col. 550, t. 2.

Ad primum ego dicendum, quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine pœna dimittere noluit : quod signat Apostolus dicens, Rom., viii, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit;* et bonitas ejus in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam, quam pateretur, ei satisfactorem dedit : quod signavit Apostolus dicens : *Pro nobis omnibus tradidit illum ;* et Rom., iii, 25, dicit : *Quem*, scilicet Christum, *proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius.*

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum : sed inquantum homo, tradidit seipsum voluntate a Patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod Pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum, quod eadem actio diversimode judicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse semetipsum ex charitate, et ideo laudantur : Judas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Judæi autem ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Cæsarem : et ideo ipsi vituperantur.

Conclusio. — Tradidit Deus Pater Christum passioni, præordinando ipsum pro humani generis liberatione pati, tantamque charitatem illi infundendo, ut pati vellet, et ipsum a passione non liberando, sed persequentibus exponendo.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte ejus peccarent. Peccaverunt autem in morte ejus Judæi, ex quorum persona dicitur Matth., xxi, 38 : *Hic est heres : venite occidamus eum.* Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi Gentiles non implicarentur.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non Gentiles, sed Judaei offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus Gentilium.

3. Præterea, sicut dicitur Joan., v, Judæi quærebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solum contra legem Judæorum ; unde et ipsi dicunt, Joan., xix, 7 : *Secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit.* Videtur ergo inconveniens fuisse quod Christus non a Gentibus, sed a Judæis pateretur, et falsum esse quod dixerunt : *Nobis non licet interficere quem-*

quam, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit., xx.

Sed contra est quod ipse dominus dicit Matth., xx, 19: *Tradent eum Gentibus ad illudendum et flagellandum, et crucifigendum.*

Respondeo dicendum, quod in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius : primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Judæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act., II et III. Secundo vero Judæis prædicantibus, effectus passionis Christi transivit ad Gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Judæis pati inciperet, et postea Judæis tradentibus, per manus Gentilium ejus passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ad ostendendum abundantiam charitatis suæ, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus postulavit. Et ideo, ut hujus petitionis fructus ad Judæos et Gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit sacrificii oblatio, inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate; in quantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Tract.* CXIV *in Joan.*, col. 1937, t. 3, « Judæi dicentes : *Nobis non licet interficere quemquam*, intellexerunt non sibi licere *interficere quemquam* propter diei festi sanctitatem, quem celebrare jam cœperant. » Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit *Hom.* LXXXIII *in Joan.*, § 4, col. 368, t. 14, « quia volebant eum occidi, non tamquam transgressorem legis, sed tamquam publicum hostem, quia se regem fecerat, de quo non erat eorum judicare. » Vel quia non licebat eis crucifigere, quod cupiebant, sed lapidare, ut in Stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subjecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

CONCLUSIO. — Ut ipso passionis modo effectus ejus præfiguraretur, conveniens fuit ut Christi passio a Judaeis inciperet, et ipsis tradentibus per Gentiles finiretur.

ARTICULUS V.

Utrum Christi persecutores eum cognoverint.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim Matth., XXI, 38, quod agricolæ videntes Filium dixerunt intra se: *Hic est heres*: *venite occidamus eum*; ubi dicit Hieron.[1] Glos. *ord.*, col. 154, t. 2 : « Manifeste Dominus probat ex his verbis Judæorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei Filium crucifixisse; intellexerunt enim eum esse illum cui Pater per Prophetam dicit, psal. II: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam.* » Ergo videtur quod cognoverint eum esse Christum vel Filium Dei.

2. Præterea, Joan., XV, 24, Dominus dicit : *Nunc autem et viderunt, et oderunt et me, et Patrem meum.* Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Judæi cognoscentes Christum ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea, in quodam *Serm. Ephesini conc.*, § 12, col. 1383, oper. Theod. Ancyr., dicitur: « Sicut qui chartam imperialem discerpserit, tamquam imperatoris disrumpens verbum, ad mortem adducitur : sic crucifigens Judæus, quem viderat, pœnas dabit tamquam in ipsum Deum Verbum præsumptiones injiciens. » Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Judæi crucifigentes Christum cognoverint eum esse Filium Dei.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., II, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*; et Act., III, 17, dicit Petrus Judæis loquens: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri*: et Dominus in cruce pendens dicit: *Pater, dimitte illis*: *non enim sciunt quid faciunt*, Lucæ, XXIII, 34.

Respondeo dicendum, quod apud Judæos quidam erant majores, et quidam minores. « Majores quidem qui eorum principes dicebantur, » ut dicitur in lib. *QQ. veteris et novi Testam.*, quæst. LXVI, col. 2261, t. 3, « sicut et dæmones, cognoverunt eum esse Christum promissum in lege: omnia enim signa videbant in

[1] Cod. : « Hieronymus. » Non legitur autem nisi in *Ord.* Glossa, loco cit.

eo quæ dixerunt futura Prophetæ; mysterium autem divinitatis ejus ignorabant. Et ideo Apostolus dicit quod *si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata: videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius, sed ex odio, et invidia Christi ea pervertebant; et verbis ejus, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit Joan., xv, 22: *Si non venissem, et locutus non fuissem eis*, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit: *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Job, xxi, 14: *Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Minores vero, id est populares qui mysteria scripturæ non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum, nec Filium Dei. Licet enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit; et si aliquando dubitaverunt an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinæ, ut habetur Joan., vii, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus, ut eum non crederent neque Filium Dei, neque Christum. Unde et Petrus eis dixit: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri,* quia scilicet principes seducti erant.

*[Et] locu[ti] fuis[sem] eis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineæ; per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem, inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur quod illa verba psalmi ii, 8: *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam,* eidem dicuntur cui dicitur: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est: *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam,* sequitur quod cognoverunt eum esse Filium Dei. Chrysostomus etiam ibidem, *Hom.* xl *Op.*[1] *imperf.*, a med., dicit quod « cognoverunt eum esse Filium Dei. » Beda etiam *Super* illud *Luc.*, xxiii: *Quia nesciunt quid faciunt,* col. 616, t. 3: « Notandum, inquit, quod non pro eis orat qui, quem Filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt. » Sed ad hoc potest responderi quod cognoverint eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiæ singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa hujus rei habebant; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba præmittitur: *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent,* et postea subditur: *Nunc autem viderunt, et oderunt et me et Patrem meum.* Per quod ostenditur quod videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia affectata non excusat a culpa, sed magis videtur culpam aggravare: ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quod vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideo Judæi peccaverunt, non solum[2] hominis Christi, sed tamquam[3] Dei crucifixores.

Conclusio. — Majores Judæorum quamquam noverint Jesum fuisse Messiam in lege promissum, ignoraverunt tamen ipsum fuisse Deum verum, quorum ignorantia inexcusabilis fuit: minores vero non cognoverunt illum fuisse Filium Dei, nec Messiam.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens, Lucæ xxiii, 34: *Pater ignosce illis*, quia nesciunt quid faciunt.* Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

*Dimitte illis, non enim sciunt.

2. Præterea, Dominus dicit Pilato Joan., xix, 11: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse majus peccatum Judæ

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Parm.: « tanquam. »

[3] Parm.: « sed etiam. »

proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Præterea, secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. IX, *nullus patitur injustum volens;* et sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente injustum, nullus facit injustum.* Ergo volenti nullus facit injustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est. Non ergo injustum fecerunt crucifixores Christi : et ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est quod super illud Matthæi, XXIII : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysostomus, *Hom.* XLV *Op.*[1] *imperf.*, a med. : « Quantum ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum : illi enim occiderunt homines, isti Deum crucifixerunt. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, principes Judæorum cognoverunt Christum : et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quæ eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Minores autem Judæi gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati : in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc., XXIII : *Nesciunt quid faciunt*, dicit Beda, col. 616, t. 3 : « Pro illis rogat qui nescierunt quid facerent *zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam.* » Multo autem magis fuit excusabile peccatum Gentilium, per quorum manus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.

Ad primum ergo dicendum, quod excusatio illa Domini non refertur ad principes Judæorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Judas tradidit Christum non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Joan., XVIII, 35 : *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Horum tamen omnium peccatum fuit majus quam Pilati, qui timore Cæsaris Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui de mandato præsidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate sicut Judas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum, quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit; iniquam tamen actionem Judæorum non voluit. Et ideo occisores Christi ab injustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem injuriam facit non solum homini [2] sed etiam Deo et reipublicæ; sicut etiam ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. ult., parum a princ. Unde et David damnavit illum ad mortem qui non timuerat mittere manum, ut occideret Christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur II Reg., I.

CONCLUSIO. — Peccatum principum Judæorum crucifigentium Christum, fuit gravissimum ex suo genere, et voluntatis illorum malitia ; aliorum vero Judæorum minus fuit ex circumstantia ignorantiæ, quamquam etiam ex suo genere gravissimum : Gentilium vero magis fuit excusabile ex ignorantia legis et scripturarum.

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Parm. addit : « occiso. »

QUÆSTIO XLVIII.

DE MODO PASSIONIS CHRISTI QUANTUM AD EFFECTUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi ; et primo de modo efficiendi ; secundo de ipso effectu.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti ; 2° utrum per modum satisfactionis ; 3° utrum per modum sacrificii ; 4° utrum per modum redemptionis ; 5° utrum esse Redemptorem sit proprium Christi ; 6° utrum causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cujus principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea, Christus ab initio suæ conceptionis meruit et sibi, et nobis, ut supra dictum est. Sed superfluum est aliquem iterum mereri id quod ante me-

ruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea, radix merendi est charitas. Sed charitas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat.

Sed contra est quod super illud Philipp., II : *Propter quod et Deus exaltavit illum*, dicit Augustinus, *Tract.* CIV *in Joan.*, col. 1903, t. 3 : « Humilitas passionis, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est præmium. » Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit Joan., XVII. Ergo videtur quod ipse meruerit salutem suorum fidelium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed inquantum est caput Ecclesiæ, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth., V, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod passio inquantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori ; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori[1].

Ad secundum dicendum, quod Christus a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam ; sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum : unde ad removendum illa impedimenta, *oportuit Christum pati*, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita, non propter majorem charitatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi.

CONCLUSIO. — Cum Christo data fuerit gratia tamquam capiti ecclesiæ ut ab ipso in membra redundaret, perspicuum est Christum, non modo sibi, sed etiam omnibus membris suis, æternam promeruisse salutem.

[1] Parm. addit : « et hoc modo est meritoria. »

ARTICULUS II.

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Ejusdem enim videtur esse satisfacere cujus est peccare, sicut patet in aliis pœnitentiæ partibus : ejusdem enim est conteri et confiteri, cujus est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I Petri, II, 22 : *Qui peccatum non fecit.* Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Præterea, nulli satisfit per majorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Præterea, satisfactio importat æqualitatem quamdam ad culpam, cum sit actus justitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I Petri, IV, 1 : *Christo igitur passo in carne;* anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est quod in persona ejus dicitur in ps. LXVIII, 5 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam.* Non autem exsolvit qui perfecte non satisfacit. Ergo videtur quod Christus patiendo perfecte satisfecerit pro peccatis nostris.

Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur ; secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio

Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Joan., II, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nobis autem tantum, sed etiam pro totius mundi.*

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione : quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum, quod major fuit charitas Christi patientis quam malitia crucifigentium : et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo; intantum quod passio Christi sufficiens fuit et superabundans ad satisfaciendum pro peccatis occidentium ipsum.

Ad tertium dicendum, quod dignitas carnis Christi non est æstimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

Conclusio. — Passio Christi non solum sufficiens, sed superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis propter passionis generalitatem, et vitæ depositæ dignitatem, et denique propter charitatis magnitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquam offerebatur caro humana; quinimo hæc sacrificia[1] nefanda habebantur, secundum illud psal. cv, 38 : *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea, Augustinus dicit in X *De civitate Dei*, cap. v, col. 281, t. 7, quod « sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. » Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea, quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi potius fuit maleficium quam sacrificium.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes., v, 2 : *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Respondeo dicendum, quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum : et inde est quod Augustinus dicit in X *De civit. Dei*, cap. vi, col. 283, t. 7 : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. » Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis* : et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium.

Et sicut ipse postea subdit in eodem libro, cap. xx, col. 298, t. 7, « hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Ut cum quatuor considerentur in omni sacrificio, » ut Augustinus dicit in IV *De Trinitate*, cap. xiv, col. 901, t. 8, scilicet, « cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur : idem ipse unus verusque Mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet veritas respondeat figuræ quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura hujus

[1] Parm. : « immunda et. »

sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi, quæ est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia ex eo quod est humanæ naturæ caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo, quia ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio, quia per hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto, quia ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter[1] charitatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, ut supra : « Quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro, et quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine contagione carnalis concupiscentiæ caro nata in utero, et ex utero virginali? et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum Sacerdotis nostri? »

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus; et etiam ipsa passio Christi, licet sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicujus rei observandæ a nobis, secundum illud I Pet., IV, 1 : *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini : quia qui passus est in carne, desiit a peccatis, ut jam non desideriis hominum, sed voluntati Dei, quod reliquum est, in carne vivat temporis.*

Ad tertium dicendum, quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

Conclusio. — Cum Christus passionem suam sustinendo, opus Deo acceptissimum fecerit, ejus passio verum extitit sacrificium.

ARTICULUS IV.

Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud psal. XXIII, 1 : *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum, et universi qui habitant in eo.* Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit XIII *De Trinit.*, cap. XIII, col. 1026, t. 8, « diabolus a Christo justitia superandus fuit. » Sed hoc exigit justitia, ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari ea, quia *fraus et dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam jura humana dicunt, 50, 65, ff. pro Soc. Cum ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subjugaverit, videtur quod non debuerit homo per modum redemptionis ab ejus eripi potestate.

3. Præterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

Sed contra est quod dicitur I Petri, I, 18 : *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi, et incontaminati;* et Galat., III, 13, dicitur : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est. Ergo per passionem suam nos redemit.

Respondeo dicendum, quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat : primo quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan., VIII, 34 : et II Petri, II, 19 : *A quo quis superatus est, hujus et servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundum Dei justitiam ; et hoc etiam est servitus quædam : ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult.

Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu[2] generis humani, ejus passio

[1] Parm. addit. : « Ineffabilem. »

[2] Parm. addit : « pœnæ. »

fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque oblatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a pœna, secundum illud Dan., IV, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime*. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo inquantum subjicitur potestati ejus; et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Daniel., IV, 22 : *Dominatur* * *excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit dabit illud*. Alio modo per unionem charitatis ad eum, secundum quod dicitur Rom., VIII, 9 : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*. Primo ergo modo nunquam homo desiit esse Dei : secundo vero modo desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

* *Dominetur... super regnum, et... det.*

Ad secundum dicendum, quod homo peccando obligatus erat et Deo et diabolo. Quantum enim ad culpam Deum offenderat et diabolo se subdiderat, ei consentiens, unde ratione culpæ non erat factus servus Dei; sed potius a Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo juste hoc permittente, propter offensam, in se commissam. Sed quantum ad pœnam, principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo judici; diabolo autem tamquam tortori, secundum illud Matth., V, 25 : *Ne forte tradat te adversarius tuus judici, et judex tradat te ministro*, id est, « angelo pœnarum crudeli, » ut Chrysostomus dicit, *Hom.* XI, *Op.*[1] *imperf.*, sub fin. Quamvis igitur diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret et quantum ad culpam, et quantum ad pœnam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam, et ordinante quantum ad pœnam. Et ideo per respectum ad Deum justitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

[1] Non est Chrys.

Ad tertium dicendum, quod quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo sed Deo.

Conclusio. — Cum Christi passio fuerit superabundans pro peccatis, et reatu humani generis satisfactio, nostram salutem operata est per modum redemptionis.

ARTICULUS V.

Utrum esse Redemptorem sit proprium Christi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod esse Redemptorem, non sit proprium Christi. Dicitur enim psal. XXX, 6 : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis.* Sed esse Dominum Deum veritatis convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Præterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud psalmi CX, 9 : *Redemptionem misit Dominus populo suo*, Glossa *interl.*, « id est, Christum, » qui dat redemptionem captivis. Ergo non solum Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Præterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss., I, 24 : *Gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Ergo non solum Christus debet dici Redemptor, sed etiam alii sancti.

Sed contra est quod dicitur Galat., III, 13 : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Sed solus Christus debet dici noster redemptor.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicujus rei pretium, quod non est suum, sed alterius, ipse non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium. Pretium autem redemptionis

nostræ est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quæ est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate, inquantum est homo; sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo, ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate Redemptorem, proprium est Christi, in quantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primæ causæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa [1] hoc sic exponit : « Tu, Domine Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante : In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. » Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod pretium redemptionis nostræ homo Christus solvit immediate, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris.

Ad tertium dicendum, quod passiones sanctorum proficiunt Ecclesiæ, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exempli et exhortationis, secundum illud II ad Corinth., I, 6 : *Sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute.*

Conclusio. — Quamquam toti Trinitati adscribi possit redemptionis opus ut primæ causæ; esse tamen redemptorem, proprium fuit Christo secundum humanam naturam, qui proprium sanguinem, et vitam propriam pro omnium redemptione exposuit.

ARTICULUS VI.

Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum efficientiæ. Causa enim efficiens nostræ salutis est magnitudo divinæ virtutis, secundum illud Isa., LIX, 1 : *Ecce non est abbreviata manus ejus* *, *ut salvare non possit.* Christus autem *crucifixus est ex infirmitate*, ut dicitur II ad Corinth., XIII, 4. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

* *[D]omini, [ut] salvare [q]ueat.*

2. Præterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum : unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere, sicut Chrysostomus dicit, *Hom.* XXVI *in Matth.* Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum.

3. Præterea, non videtur ejusdem esse operari per modum meriti et per modum efficientiæ; quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., I, 18, quod *verbum crucis his qui salvi fiunt* * *est virtus Dei.* Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

* *Iis qui... Dei virtus est.*

Respondeo dicendum, quod duplex est efficiens; principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi relata ad Christi carnem congruit infirmitati assumptæ; relata vero ad divinitatem consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I ad Cor., I, 25 : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum, quod, passio Christi licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita : et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundum illud Apostoli, Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius.*

* *Propitiationem.*

Ad tertium dicendum, quod passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiæ; inquantum vero comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu pœnæ; per modum vero re-

[1] Vetus et manuscripta.

demptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpæ : per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur.

Conclusio. — Quamvis nostræ salutis efficiens principale Deus sit, passio Christi tamen efficiens instrumentale fuit salutis nostræ.

QUÆSTIO XLIX.

DE EFFECTIBUS PASSIONIS CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum per passionem Christi simus liberati a peccato ; 2° utrum per eam simus liberati a potestate diaboli ; 3° utrum per eam simus liberati a reatu pœnæ ; 4° utrum per eam simus Deo reconciliati; 5° utrum per eam sit nobis aperta janua cæli ; 6° utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei, secundum illud Isa., xliii, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo [1] passio Christi non liberavit a peccato.

2. Præterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis : peccatum autem non est nisi in anima, quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare a peccato.

3. Præterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

4. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et pœnitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea, Prov., x, 12, dicitur, *Universa delicta operit charitas* : et Prov., xv, 27 [2], dicitur : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quæ sunt provocativa charitatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Apocal., i, 5 : *Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

Respondeo dicendum, quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad charitatem; quia ut Apostolus dicit Roman., v, 8, *commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam cum adhuc inimici* essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc., vii, 47 : *Dimissa sunt* ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiæ, inquantum caro secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis. Ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

* Pecca[tores].
* Re[mit]tuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit passus, secundum quod Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum; et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi licet corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instru-

[1] Parm. : « per passionem Christi non sumus liberati. »

[2] Parm. « Act. xv. »

mentum : secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quandoque remitti, vel præterita, vel præsentia, vel futura ; sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum.

Ad quartum dicendum, quod quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam, et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit.

Ad quintum dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ejus.* Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

* *Propitiationem.*

Conclusio. — Passio Christi, causa fuit remissionis peccatorum inquantum per eam provocamur ad charitatem, et per eam redempti sumus, et ut ea fuit divinitatis instrumentum, quo peccata omnium expulsa sunt.

ARTICULUS II.

Utrum per passionem Christi simus liberati a potestate diaboli.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere, nisi ex permissione divina, sicut patet Job, I et II, quod potestate divinitus accepta eum primo in rebus, et postea in corpore læsit ; et similiter Matth., VIII, dicitur quod dæmones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem : et ita per passionem Christi non sumus liberati a potestate diaboli.

2. Præterea, diabolus potestatem suam in homines exercet, tentando et corporaliter vexando. Sed hæc adhuc in hominibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab ejus potestate liberati.

3. Præterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Hebr., X, 14 : *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*; similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio a potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatræ, nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maxime suam potestatem exercebit diabolus in hominum nocumentum ; de quo dicitur II ad Thess., II, 9 , quod *ejus adventus* erit *secundum operationem Satanæ in omni virtute*, et signis, *et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis.* Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate diaboli.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XII, 31, imminente passione : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras: et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est a potestate hominum ejectus.

Respondeo dicendum, quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat.

Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum, ut dictum est[1]. Quantum autem ad secundum ;

[1] In Parm. deest : « ut dictum est. »

dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ a Deo, machinando in mortem Christi qui non habebat meritum mortis cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit in XIII *De Trinit.*, cap. XIV, col. 1028, t. 8 : « Justitia Christi victus est diabolus ; quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. »

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente ; sed quia juste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad secundum dicendum, quod diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus ; sed tamen præparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis æternæ : et quicumque ante passionem diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant. Licet passione Christi nondum peracta, quantum [1] ad aliquid nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, a quo post passionem Christi se possunt homines ejus virtute tueri.

Ad tertium dicendum, quod Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem judiciorum suorum ; semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias dæmonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciæ passionis Christi.

Conclusio. — Cum per Christi passionem remissa fuerint nobis peccata, et Deo Patri fuerimus reconciliati, et temerarie fuerit in mortem Christi diabolus machinatus, sumus ab illius potestate per illam liberati.

[1] Parm. : « poterant, licet passione Christi nondum peracta. Quantum autem. etc. »

ARTICULUS III.

Utrum per passionem Christi homines sint liberati a pœna peccati.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non sint homines liberati a pœna peccati. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in inferno nulla est redemptio*. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a pœna [2].

2. Præterea, illis qui sunt liberati a reatu pœnæ, non est aliqua pœna injungenda. Sed pœnitentibus injungitur pœna satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu pœnæ.

3. Præterea, mors est pœna peccati, secundum illud Rom., VI, 23 : *Stipendia peccati mors*. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sumus [3] liberati a reatu pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Isai., LIII, 4 : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros in se portavit.*

Respondeo dicendum, quod per passionem Christi liberati sumus a reatu pœnæ dupliciter ; uno modo directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis : exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ : alio modo indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et charitatem et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non conjunguntur, effectum ejus percipere non possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom., VI, 4 : *Consepulti sumus ei* per baptismum in mortem*. Unde bapti- * Cum i

[2] Parm. addit : « peccati. »
[3] Parm. : « sunt homines. »

zatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I Petr., III, 18, ideo non potest homo secundo configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid pœnalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustineant; quæ tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio Christi habet effectum in nobis, inquantum incorporamur ei, ut membra suo capiti, sicut supra dictum est. Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet pœnæ; ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriæ immortalis [1], adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero configurati passionibus, et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundum illud Apostoli, Rom., VIII, 17: *Si filii et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur ut et conglorificemur.*

Conclusio. — Passio Christi, cum fuerit superabundans pro peccatis satisfactio, et causa remissionis peccatorum, quibus homo pœnam meretur, consequens est per eam nos esse a reatu pœnæ liberatos.

ARTICULUS IV.

Utrum per passionem Christi simus Deo reconciliati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap., XI, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Præterea, non potest idem esse principium et effectus; unde gratia quæ est principium merendi non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Joan., III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

3. Præterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi est magis causa indignationis quam reconciliationis Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., V, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus.*

Respondeo dicendum, quod passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter. Uno modo inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap., XIV, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*, et in psal. V, 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Alio modo inquantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus: sicut homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. Unde dicitur I Reg., XXVI, 19: *Si Dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium.* Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur secundum modum præmissum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit; odit tamen eos quantum ad culpam quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli., XII, 3: *Altissimus odio habet peccatores.*

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit Jerem., XXXI, 3: *In charitate perpetua dilexi te;* sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni.

Ad tertium dicendum, quod, sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et

[1] Parm.: « immortalis. »

Christus occisus. Major autem fuit charitas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quam ad provocandum ad iram.

Conclusio. — Passio Christi, cum a peccato, per quod homines Dei inimici constituuntur, nos liberaverit, et sacrificium fuerit Deo acceptissimum, fuit nostræ ad Deum reconciliationis causa.

ARTICULUS V.

Utrum Christus sua passione aperuerit nobis januam cæli.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sua passione non aperuit nobis januam cæli. Dicitur enim Proverb., xi, 18: *Seminanti justitiam merces fidelis.* Sed merces justitiæ est introitus regni cælestis [1], etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis januæ regni cælestis.

2. Præterea, ante passionem Christi Elias raptus est in cælum, ut dicitur IV Regum, ii. Sed effectus non præcedit causam. Ergo videtur quod apertio januæ cælestis non sit effectus passionis Christi.

3. Præterea, sicut legitur Matth., iii, Christo baptizato aperti sunt ei cæli. Sed baptismus præcessit passionem. Ergo apertio cæli non est effectus passionis Christi.

4. Præterea, Mich., ii, 13, dicitur : *Ascendit pandens iter ante eos.* Sed nihil aliud videtur esse pandere iter cæli, quam ejus januam aperire. Ergo videtur quod janua cæli sit nobis aperta, non per passionem [2] sed per ascensionem [3] Christi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Heb., x, 16: *Habemus* fiduciam in introitu sanctorum*, scilicet cælestium, *in sanguine Christi.*

* Habentes.

Respondeo dicendum, quod clausio januæ est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni cælestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isa., xxxv, 8, *Via* illa *sancta vocabitur,* et *non transibit per eam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni cælestis. Unum quidem commune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis ; et per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cælestis. Unde legitur Gen., iii, 24, quod post peccatum primi parentis *collocavit Deus Cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ.* Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personæ, quod per proprium actum committitur uniuscujusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solum a peccato communi totius humanæ naturæ, et quantum ad culpam, et quantum ad reatum pœnæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem, et charitatem, et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis janua regni cælestis : et hoc est quod Apostolus dicit Hebr., ix, 2, quod *Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa.* Et hoc figuratur Numer., xxxv, 25, ubi dicitur, quod *homicida manebit ibi,* scilicet in civitate refugii, *donec Sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur:* quo mortuo poterit in domum suam redire.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres operando opera justitiæ, meruerunt introitum regni cælestis per fidem passionis Christi, secundum illud Hebr., xi, 33: *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam:* per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem propriæ personæ. Non tamen alicujus fides, vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ ; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cæleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plena Dei fruitione.

Ad secundum dicendum, quod Elias sublevatus est in cælum aereum, non autem in cælum empyreum, qui est locus sanctorum ; et similiter nec [4] Enoch ; sed [5] raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

[1] Parm. addit : « Ergo videtur quod sancti Patres, qui operati sunt opera justitiæ, fide consecuti essent introitum regni cælestis. »
[2] Parm. addit : « Christi. »
[3] Parm. : « ejus. »
[4] Parm. : « etiam. »
[5] In Parm. deest : « sed. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christo baptizato aperti sunt cæli, non propter ipsum Christum, cui semper cælum patuit, sed ad significandum quod cælum aperitur baptizatis baptismo Christi, quia habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum, quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni cælestis, et impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cælestis introduxit. Et ideo dicitur quod *ascendit pandens iter ante eos*.

Conclusio. — Cum per Christi passionem liberati fuerimus, non modo a peccato originali communi humanæ naturæ, quoad culpam et pœnam, sed etiam a peccatis propriis singulorum; per eam nobis aperta est janua regni cælorum.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per suam passionem non meruerit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et sublimitas, secundum illud psal. cxii, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria ejus*. Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis, non ex aliquo merito præcedente, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Joan., i, 14: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Præterea, Christus meruit sibi a primo instanti suæ conceptionis, ut supra habitum est. Non autem major charitas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo charitas sit merendi principium, videtur quod non magis meruerit per passionem suam exaltationem quam ante.

3. Præterea, gloria corporis resultat ex gloria animæ, ut Augustinus dicit in *Epist.* cxviii *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2. Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animæ, quia anima ejus fuit beata a primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

Sed contra est quod dicitur Philipp., ii, 8: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum.*

Respondeo dicendum, quod meritum importat quamdam æqualitatem justitiæ; unde et Apostolus dicit Rom., iv, 4, quod *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum*. Cum autem aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plusquam sibi debeatur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur Exodi, xxii. Et hoc dicitur mereri, in quantum per hoc ponitur ejus iniqua voluntas. Ita etiam cum aliquis sibi ex justa voluntate subtraxit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justæ voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Lucæ, xiv, 2, *qui se humiliat, exaltabitur*.

Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad passionem et mortem cujus debitor non erat; secundo quantum ad locum; quia corpus ejus positum est in sepulcro, et anima in inferno; tertio quantum ad confusionem, et opprobria, quæ sustinuit; quarto quantum ad hoc quod est traditus humanæ potestati, secundum quod ipse dicit Pilato Joan., xix, 11: *Non haberes in me potestatem* *, *nisi datum tibi esset desuper*. Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam: unde dicitur in psal. cxxxviii, 1: *Tu cognovisti sessionem meam*, id est humilitatem meæ passionis, *et resurrectionem meam*. Secundo, quantum ad ascensionem in cælum: unde dicitur Ephes., iv, 9: *Descendit primum in inferiores partes terræ: qui* autem *descendit ipse est et qui ascendit super omnes cælos*. Tertio, quantum ad consessum paternæ dexteræ, et manifestationem Divinitatis ipsius, secundum illud Isa., lii, 13: *Exaltabitur, elevabitur, et sublimis erit valde: sicut obstupuerunt super te multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus*. Et Philip., ii, 8, dicitur: *Factus* est *obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit* * *illi nomen quod est super omne nomen*, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur, *ut*

* *Potestatem adversum me ullam.*

* *Donavit.*

in nomine Jesu omne genu flectatur cælestium, terrestrium et infernorum. Quarto quantum ad judiciariam potestatem : dicitur enim Job, xxxvi, 17 : *Causa tua quasi impii judicata est*; *causam, judiciumque recipies.*

Ad primum ergo dicendum, quod principium merendi est ex parte animæ ; corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animæ Christi, quæ fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passioni subjectum, et quod per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

Ad secundum dicendum, quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animæ, cujus voluntas charitate et aliis virtutibus informabatur; sed in passione meruit suam exaltationem per modum cujusdam recompensationis etiam ex parte corporis : justum est enim ut corpus quod fuerat ex charitate passionis subjectum, acciperet recompensationem in gloria.

Ad tertium dicendum, quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animæ ante passionem non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animæ differri non conveniebat, quia anima immediate uniebatur Verbo ; unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso Verbo ; sed corpus uniebatur Verbo mediante anima.

Conclusio. — Sicut Christus per suam passionem humiliavit seipsum, ita per eam exaltatus est, ut surrexerit gloriosus et in cælum ascenderit, ubi ad dexteram Dei Patris sedens, inde venturus est in paterna majestate judicare omnes.

QUÆSTIO L.

DE MORTE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de morte Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum conveniens fuerit Christum mori; 2° utrum per mortem fuerit separata divinitas a carne; 3° utrum fuerit separata Divinitas ab anima ; 4° utrum Christus in triduo mortis fuerit homo ; 5° utrum corpus ejus fuerit idem numero vivum et mortuum; 6° utrum mors ejus sit aliquid operata ad nostram salutem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum mori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per illud quod est contrarium illi generi ; sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed Filius Dei est fons et principium omnis vitæ; secundum illud psal. xxxv, 10 : *Apud te est fons vitæ.* Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

2. Præterea, major est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus[1] dicit. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Præterea, Dominus dicit Joan., x, 10 : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

Sed contra est quod dicitur Joan., xi, 50 : *Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat*; quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut evangelista testatur.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum, secundum illud Genes., ii, 17 : *Quacumque * die comederitis, morte moriemini.* * Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cum aliquis se subjicit pœnæ quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut moriendo pro nobis satisfaceret, secundum illud I Petri, iii, 18 : *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Secundo, ad ostendendum veritatem naturæ assumptæ. Sicut enim Eusebius dicit in *Orat. de laudib. Constantini*, inter med. et fin., cap. xv, « Si aliter post conversationem cum hominibus evanescens, subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati. » Tertio, ut moriendo nos a

[1] Cod. : « Chrysostomus, » apud quem, ut dictum est, non legitur, sed apud Athanasium in *Orat. de Incarn. Verbi*, col. 135, t. 1.

timore mortis liberaret : unde dicitur Hebr., II, 14, quod communicavit *carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Quarto, ut corporaliter moriendo similitudini peccati, id est, pœnalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom., VI, 10 : *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto, ut a mortuis resurgendo et virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde Apostolus dicit I ad Cor., XV, 12 : *Si Christus prædicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quod resurrectio mortuorum non est?*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est fons vitæ, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo; mortuus est autem secundum quod homo, non secundum quod Deus. Unde Augustinus [1] dicit *Contra Felician.*, cap. XIV, col. 1169, t. 8 : « Absit quod Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est vita vitam perdiderit : si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. »

Ad secundum dicendum, quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturæ; sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors ejus voluntaria ostenderetur.

Ad tertium dicendum, quod unum oppositum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit : et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, dum sua morte mortem nostram destruxit; sicut ille qui pœnam pro alio sustinet, removet pœnam ejus.

Conclusio. — Non modo pati Christum, sed et mori oportuit, ut pro omnium peccatis satisfaceret, et veritatem assumptæ carnis ostenderet, et a mortis timore nos eripiens, mori nos peccato moneret, et ad futuram resurrectionem animos nostros pararet.

ARTICULUS II.

Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth., XXVII, Dominus in cruce pendens clamabat : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quod exponens Ambrosius *In Luc.*, § 127, col. 1929, t. 2, dicit : « Clamabat homo, separatione divinitatis moriturus : nam cum divinitas a morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est. » Et sic videtur quod in morte Christi sit divinitas separata a carne.

2. Præterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, per consequens divinitas sit a carne separata.

3. Præterea, major est virtus vivificativa Dei quam animæ. Sed corpus mori non poterat, nisi anima separata. Ergo multo minus mori poterat, nisi separata divinitate.

Sed contra est quod ea quæ sunt humanæ naturæ, non dicuntur de Filio Dei nisi ratione unionis, ut supra habitum est. Sed de Filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum; ut patet in Symbolo fidei, ubi dicitur quod Filius Dei « conceptus est, et natus ex Virgine, passus, mortuus et sepultus. » Ergo corpus Christi non fuit in morte a divinitate separatum.

Respondeo dicendum, quod illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom., XI, 29, quod *sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei.* Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem : et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum

[1] Cod. : « Augustinus ; » opus autem *Contra Felicianum* Vigilio Tapsensi restituendus est.

igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVII, col. 1098, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni : unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit in lib. *De gratia novi Testam.*, *epist.* CXL, cap. VI, § 17, col. 545, t. 2.

Ad secundum dicendum, quod Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam quam Filius Dei assumere intendebat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

Ad tertium dicendum, quod anima habet vim vivificandi formaliter; et ideo, ea præsente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective : non enim potest esse corporis forma : et ideo non est necesse quod manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva; quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

Conclusio. — Cum donum, quod per gratiam Dei conceditur, absque culpa non revocetur, et nulla in Christo fuerit culpa, fieri non potuit, ut in illius morte, aliquo modo divinitas a carne separaretur.

ARTICULUS III.

Utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima. Dicit enim Dominus, Joan., x, 18 : *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando; quia anima non subjicitur potestati corporis, sed potius e converso : et sic videtur quod Christo, secundum quod est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere ; hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima ejus fuit a divinitate separata.

2. Præterea, Athanasius [1] dicit : « Maledictus, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur. » Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Verbo Dei separatus : totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

3. Præterea, propter unionem ad totum hominem Filius Dei vere dicitur homo. Si ergo, soluta unione animæ et corporis per mortem, Verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quod vere dici potuisset Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia cum anima sit forma corporis, sequeretur quod Verbum Dei fuerit corporis forma : quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a Verbo Dei separata.

4. Præterea, anima et corpus ab invicem separata non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori quam animæ Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases ; quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

Sed contra est quod dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVII, col. 1098, t. 1 : « Etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato divisa est corpore : divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore. »

Respondeo dicendum, quod anima unita est Verbo Dei immediatius, et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra

[1] Non jam legitur in ejus operibus.

dictum est. Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Deo prædicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet esse sepultum, ita de eo in Symbolo dicitur quod « descendit ad inferos, » quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus *Tract.* XLVII *in Joan.*, § 10 et 11, col. 1738, t. 3, exponens illud verbum Joannis, inquirit, cum Christus sit Verbum, anima et caro, « utrum ex eo quod est Verbum, ponat animam, an ex eo quod est anima, an iterum ex eo quod est caro. » Et dicit quod « si dixerimus quod Verbum Dei animam posuit, sequitur quod aliquando anima illa separata est a Verbo, quod est falsum; mors enim corpus ab anima separavit; a Verbo autem animam separatam esse non dico. Si vero dixerimus quod ipsa se anima ponat, sequitur quod anima ipsa a se separata sit, quod est absurdum. » Relinquitur ergo « quod ipsa caro animam suam ponit, et iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate Verbi inhabitantis carnem, » quia, sicut supra dictum est, per mortem non est separata divinitas Verbi a carne.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem; sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animæ et corporis.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei propter unionem humanæ naturæ non dicitur humana natura : sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanæ naturæ. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum, non sequitur quod Verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod sit habens animam vel corpus.

Ad quartum dicendum, quod sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth fid.*, cap. XXVII, col. 1098, t. 1 : « Quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa : nam et corpus et anima Christi secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte invicem divisa singulum eorum mansit unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis, Verbi, et animæ, et corporis extitit hypostasis ; nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim ; una enim semper Verbi hypostasis, et nunquam duæ (*a*). »

Conclusio. — Cum non fuerit in morte Christi divinitas a corpore separata, multo minus ab anima separata.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus in I *De Trinit.*, cap. XIII, col. 840, t. 8 : « Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desierit esse homo.

2. Præterea, Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, ante med., quod « unusquisque homo est suus intellectus ; » unde et post mortem animam Petri alloquentes dicimus : « Sancte Petre, ora pro nobis. » Sed post mortem Filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos : aliter enim non verum esset, quod dicitur in psalm. CIX, 4 : *Tu es sacerdos in æternum.* Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

Sed contra, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

Respondeo dicendum, quod Christum vere fuisse mortuum, est articulus fidei. Unde asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in *Epist. synodali* Cy-

(*a*) Alia, juxta Guillermum, fuit in morte Christi unio deitatis ad carnem, et alia ad animam, propter duo fundamenta distincta, scilicet anima et caro.

rilli, anath. XII, col. 122, t. 10 dicitur: « Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne; anathema sit. » Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est.

Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus.

Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide: sicut Hugo de Sancto Victore qui, lib. II *De sacram.*, part. I, cap. XI, col. 407, t. 2, ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem: quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est. Magister etiam Sententiarum in XXII dist., III lib., posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo [1] alia ratione: quia credidit quod unio animæ et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficeret ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta sive non conjuncta: quod etiam patet esse falsum ex his quæ dicta sunt in prima parte, et ex his quæ supra dicta sunt circa modum unionis.

Ad primum ergo dicendum, quod Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam: et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem Verbi ab anima, vel a carne; cessavit tamen unio carnis et animæ.

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit [2] tota dispositio hominis; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad tertium dicendum, quod esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est ordinis character: unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

Conclusio, — Cum Christum vere fuisse mortuum sit articulus fidei, eum triduo mortis fuisse hominem asserere, hæreticum est.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum, quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum et vivum.

2. Præterea, secundum Philosophum in V *Metaph.*, text. 12, « quæcumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero. » Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie: quia non dicitur oculus aut caro mortui, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum in II *De anima*, text. 9, et in VII *Metaph.*, text. 35. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Præterea, mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est jam non est, quia corruptio est mutatio ab esse ad non esse [3]. Corpus ergo Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

Sed contra est quod Athanasius dicit in *Epistola ad Epictetum*, § 5, col. 1059, t. 2: « Circumciso corpore et portato, et manducante, laborante, et in ligno affixo, erat impassibile, et incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulcro positum. » Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum; corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dico « simpliciter » potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod « simpliciter » idem est quod absolute: sicut

[1] Et est secundus locus in III. *Sententiarum* ubi magister non tenetur Primus locus est in V, dist. quando dicit quod anima separata est persona.

[2] Parm.: « consistit. »

[3] Parm.: « ab esse ad; » Paris. vero. Cod. « in esse de non esse. »

« simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur, » ut Philosophus dicit, in fin. lib. II *Top.* : et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo simpliciter idem est quod omnino vel totaliter : et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis ; est enim prædicatum essentiale, non accidentale : unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis : quod est hæresis Gaianitarum, ut Isidorus dicit lib. VIII *Etym.*, cap. v, § 67, col. 304, t. 2, et habetur in *Decretis*, XXIV, quæst. III, cap. « Quidam autem, » col. 1310 ; et Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVIII, col. 1099, t. 1, quod « corruptionis nomen duo significat : uno modo separationem animæ a corpore, et alia hujusmodi ; alio modo perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Julianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum ante resurrectionem, est impium ; et quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum. »

Ad primum ergo dicendum, quod corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid : quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam ; ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis : et ideo quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundum speciem humanæ naturæ, remanet tamen idem numero secundum suppositum Verbi Dei.

Ad tertium dicendum, quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod suppositum[1] attenditur unitas, sed ratione naturæ humanæ[2], secundum quam invenitur[3] in corpore Christi differentia mortis et vitæ.

CONCLUSIO. — Cum corporis Christi vivi et mortui fuerit idem numero suppositum, divinum scilicet, idem numero simpliciter fuit vivum et mortuum ; non fuit autem idem numero totaliter.

ARTICULUS VI.

Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quædam privatio, est enim privatio vitæ. Sed privatio cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Præterea, passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quæ est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. III, col. 892, t. 8 : « Una mors nostri Salvatoris, » scilicet corporalis, « duabus mortibus nostris, » id est, animæ et corporis, « saluti fuit. »

Respondeo dicendum, quod de morte Christi dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est in fieri ; alio modo secundum quod est in facto esse.

[1] In Parm. deest. : « suppositum. »
[2] In Parm. deest. : « humanæ. »
[3] In Parm. deest. : « in corpore Christi. »

Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam, tendit in mortem; et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita secundum hunc modum mors Christi causa est salutis nostræ secundum id quod de passione supra dictum est. Sed in facto esse mors Christi consideratur, secundum quod jam facta est separatio corporis et animæ; et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit a Christi carne; et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. Consideratur autem proprie alicujus causæ effectus secundum similitudinem causæ. Unde quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti; quæ quidem sunt mors animæ, et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animæ, quæ est per peccatum nostrum, secundum illud Rom., IV, 25: *Traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*; et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundum illud I ad Cor., XV, 54: *Absorpta est mors in victoria.*

Ad primum ergo dicendum, quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitæ, et non ex sola ratione mortis.

Ad secundum dicendum, quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitæ, operans in virtute ejus etiam mortuum.

Conclusio. — Mors Christi, ut privatio vitæ considerata, non per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, virtute scilicet divinitatis, salutem nostram operata est: sed si nomine mortis via ad interitum intelligatur, eo quo de passione dictum est modo, salutis nostræ causa fuit.

QUÆSTIO LI.

DE SEPULTURA CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sepultura Christi; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum conveniens fuerit Christum sepeliri; 2° de modo sepulturæ ejus; 3° utrum corpus ejus fuerit in sepulcro resolutum; 4° de tempore quo jacuit in sepulcro.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in psal. LXXXVII, 6: *Factus est sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber.* Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum; quod videtur esse contrarium libertati. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

2. Præterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super cælos excelsus, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth., XXVI, 10, de muliere, quæ eum inunxerat: *Opus bonum operata est in me;* et postea subdit: *Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum sepeliri; primo quidem ad comprobandum veritatem mortis; non enim in sepulcro aliquis ponitur nisi quando jam de veritate mortis constat. Unde et Marci, XV, legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum, his qui

sunt in sepulcro, secundum illud Joan., v, 28 : *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*, et qui audierint, vivent. Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss., iii, 3 : *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom., vi, 4 : *Consepulti sumus cum* Christo *per baptismum in mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit in hoc, quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum, quod sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura. Unde Hieronymus, dicit *Sup. Matth.* « Sepultura Christi resurgimus : » et Isa super liii, illud : *Dabit impios pro sepultura*, dicit Gloss. *ordin.*, col. 1296, t. 1 « id est, gentes, quæ sine pietate erant, Deo Patrique dabit; quia mortuus et sepultus eos acquisivit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam *Sermone concilii Ephesini*, § 3, col. 1354, op. Theod. Ancyr., « nihil horum quæ salvant homines, injuriam Deo facit, quæ ostendunt eum non passibilem, sed clementem : » et in alio sermone ejusdem conc., § 2, col. 1371 op. Theod. Ancyr., legitur : « Nihil putat injuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitraberis, tamquam quæ aliquando subjecta possit esse injuriis. [1] »

Conclusio. — Conveniens fuit ad comprobandam Christi veram mortem, et ut spes resurgendi mortuis daretur, et spiritualis mortis et sepulturæ peccatorum fieret hominibus exemplum, ut Christus non modo moriretur, sed ut etiam sepeliretur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienti modo Christus fuerit sepultus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim ejus respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abjectissimam, secundum illud Sap., ii, 20 : *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo inconveniens videtur esse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumulatus, scilicet a Joseph ab Arimathæa, qui erat *nobilis decurio*, ut habetur Marc., xv, et a Nicodemo, qui erat *princeps Judæorum*, ut habetur Joan., iii.

2. Præterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum Nicodemus *venit ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum*, ut dicitur Joan., xix, præsertim cum *mulier* prævenerit *ungere corpus* ejus *in sepulturam*, ut dicitur Marc., xiv. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Joseph *involvit corpus ejus in sindone munda*, ut dicitur Matth., xiv; non autem « auro, aut gemmis, aut serico, » ut Hieronymus ibidem dicit, col. 215, t. 7 : ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea, *quæcumque scripta sunt* præcipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom., xv, 4. Sed quædam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum Christi quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere : sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens ergo fuit modus sepulturæ Christi.

Sed contra est quod dicitur Isa., xi, 10 : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum.*

Respondeo dicendum, quod modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundo ad commendandum pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit in I *De civit. Dei,* cap. xiii, col. 27, t. 7 : « Laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus ejus de cruce acceptum dili-

[1] Desumuntur auctoritates prædictæ ex *Homil.* i et ii quas die Natali Domini in Ephesina synodo Theodotus episc. Ancyranus habuit. Hujus opera vide tom. 77 Patrum Græcorum apud Migne.

genter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt. » Tertio, quantum ad mysterium per quod informantur illi qui in Christo consepeliuntur in mortem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa mortem Christi commendatur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abjectior: sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium etiam mortuus honorifice sepelitur; et præfiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Evangelista dicit quod *sepelierunt eum, sicut mos est Judæis sepelire*, sicut Augustinus dicit *Sup. Joan.*, *tract.* CXX, § 4, col. 1954, t. 3, « admonuit in hujusmodi officiis quæ mortuis exhibentur, morem cujuslibet gentis esse servandum. » Erat autem istius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illæsa. Unde et in III *De doctr. christ.*, cap. XII, col. 73, t. 3, dicitur quod « in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est; » et postea subdit: « Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina, vel prophetica persona magnæ cujusdam rei signum est. » Myrrha enim et aloes propter sui amaritudinem significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad tertium dicendum, quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi, ut immune a corruptione salvaretur, quod videbatur ad quamdam necessitatem pertinere; unde datur nobis exemplum quod licite possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi; sed involutio corporis pertinebat ad solam quamdam decentiam honestatis; et in talibus simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit in hunc loc. *Matth.*, col. 215, t. 7, quod « ille in sindone munda involvit Jesum qui mente pura eum susceperit. » Et hinc, ut Beda dicit *Super* XV *Marc.*, v. 46, col. 293, t. 3: « Ecclesiæ mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum. »

Ad quartum dicendum, quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte quam incurrimus per peccatum Adæ in horto paradisi commissum. Ideo autem Salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit in quodam [1] *Sermone*, CCXLVIII append., § 4, col. 2205, t. 5, « quia pro aliorum moriebatur salute; sepulcrum autem mortis est habitaculum. » Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptæ. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Joseph operitur [2]. In novo autem ponitur monumento, ut Hieronymus dicit *Sup.* hunc loc. *Matth.*, col. 215, t. 7, « ne post resurrectionem, cæteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur. » Potest autem et novum sepulcrum Mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem exciso in petra conditus est, ut Hieron. dicit ibid., v. 64, « ne si ex multis lapidibus ædificatum fuisset, suffossis tumuli fundamentis, ablatus furto diceretur. » Unde et saxum magnum, quod appositum fuit, ostendit quod « non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisset reserari. » Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant: « Suffoderunt terram, et furati sunt eum, » sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilarius dicit, cap. ult. *In Matth.*, § 8, col. 1076, t. 1, « quod per Apostolorum doctrinam in pectus duritiæ gentilis quodam doctrinæ opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac novum, et nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil præter eum oportet in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur. » Et, sicut Origenes dicit *In Matth.*, § 143, col. 1796, t. 3, « non fortuito [3] scriptum est quod *Joseph involvit corpus Christi sindone munda, et posuit in monumento novo*, et quod *advolvit lapidem magnum*, « quia omnia, quæ sunt circa corpus Jesu, munda sunt, et nova, et valde magna [4]. »

[2] Huic sermoni titulus est *De sepultura Domini*; inter spurias apud Migne numeratur, quibusdam illum Cæsario Arel. aliis Ambrosio adjudicantibus.

[2] Parm.: « cooperitur. »

[3] Plenius in textu Origenis.

[4] Hucusque S. Thomas. Nicolai, ex quo in textum in posterioribus exemplis transiit, hæc ad-

Conclusio. — Convenienti ordine et modo Christum fuisse sepultum, Scriptura exponit evangelica.

ARTICULUS III.

Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita et incineratio: dictum est enim primo homini post peccatum : *Pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen., III, 19. Sed Christus mortem sustinuit, ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus ejus ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, et ad putredinem disponuntur, quia exhalante calido naturali supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea, sicut dictum est, Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed contra est quod in psal. XV, 10, dicitur : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod Damascenus exponit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVIII, col. 1099, t. 1, de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari, quia putrefactio cujuscumque corporis, provenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, non debuit esse cum [1] naturæ infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria : et ideo non ex morbo, sed passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors ejus naturæ infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinæ voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit in *Hom.* « Quod Christus Deus sit, « § 9, col. 328, t. 2, [2] quod « viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium : nam ante crucem omnia sunt mœsta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta; ut noscas, non purum hominem crucifixum (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, cum non esset subjectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, secundum rationes supra dictas. Si autem corpus ejus fuisset putrefactum, vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum salutis humanæ, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona ejus in psal. XXIX, 10, dicitur : *Quæ utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* quasi dicat, si corpus [3] meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas.

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi quantum ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi a putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit a morte.

Ad tertium dicendum, quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quæ nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de

dit : « Denique, ut Ambrosius dicit *Super Luc.*, cap. XXIII sup. illud : *Et ecce vir*, etc., « bene « Christus in monumento conditur justi, ut in jus- « titiæ habitatione conquiescat. Monumentum « enim hoc in duritiæ gentilis petra sibi justus « excidit penetrabili verbo, ut prætenderet in « nationibus virtus Christi. Cui pulcherrime « admotus est lapis, ne pateret. Quicumque enim « in eum perdat, neve perfidiæ ad illum sit in- « gressus. » Et mox : « Bene in petra excisum, « hoc est in fidei firmamento, de qua viri Israëlitæ dulcedinem mellis et oleum spirituale suxerunt. »

[1] Parm. : « ex. »
[2] Edit. Vivès.
[3] Ex Augustino *Sup.* eumdem *psalmum*, col. 225, t. 4.
(*a*) Ulterius inquirunt doctores utrum corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio diu protelata fuisset. Magister et Henricus a Gandavo negativam tenent, propter conjunctionem deitatis cum corpore. Sed Scotus dicit hanc conjunctionem non impedivisse mortem; unde non impedivisset absque novo miraculo corruptionem, si diu resurrectio protelata fuisset.

sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

Conclusio. — Ne mors Christi infirmitati naturæ ejus adscriberetur, necessarium fuit, ut in sepulcro corpus Christi integrum et incorruptum servaretur virtute divinitatis, quæ illud nunquam deseruit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse Matth., xii, 40 : *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita * Filius hominis erit in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus.* Sed in corde terræ fuit in sepulcro existens. Non igitur fuit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

* *Sic erit Filius.*

2. Præterea, Gregorius dicit in *Hom. paschali*, xxi *in Ev.*, § 7, col. 1173, t. 2, quod « sicut Sampson abstulit media nocte portas Gazæ, ita Christus media nocte auferens portas inferni resurrexit. » Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Præterea, per mortem Christi lux prævaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duobus diebus et una nocte quam e converso.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. vi, col. 895, t. 8, « a vespere sepulturæ usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horæ sunt, id est, nox tota cum die toto et nocte tota. »

Respondeo dicendum, quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis ejus repræsentat. Dictum est autem supra, quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animæ, et a morte corporis : et hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem ejus quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex charitate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei : et ideo significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro III *De consensu Evangelistarum*, cap. xxiv, § 66, col. 1199, t. 3 : « Quidam modum locutionis Scripturæ nescientes, noctem voluerunt annumerare tres illas horas a sexta usque ad nonam quibus sol obscuratus est, et diem tres horas alias quibus iterum terris est redditus, id est, a nona usque ad ejus occasum ; sequitur enim nox futuri sabbati, qua cum suo die computata, erunt jam duæ noctes, et duo dies. Porro autem post sabbatum sequitur nox primæ sabbati, id est illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo, quo a parte totum intelligitur ; » ita scilicet quod unam noctem et unum diem accipiamus pro uno die naturali. Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secunda [1] autem dies est integra cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis ; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. » Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris computantur in lucem, » IV *De Trin.*, c. vi, col. 894, t. 8.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. vi, col. 894, t. 8, Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis. Unde de mulieribus [2] dicitur Joan., xx, 1, quod *cum adhuc tenebræ essent*, venerunt * *ad monumentum*. Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes æquales, sed infra ipsam noctem; illud enim diluculum et pars noctis, et pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

* *Maria Magdalene... venit.*

Ad tertium dicendum, quod intantum lux in morte Christi prævaluit, quæ significatur per unam diem, quod tenebras duarum noctium, id est, duplicis mortis nostræ, removit, ut dictum est.

Conclusio. — Cum per unam Christi mortem non pro peccato, sed ex charitate susceptam, a

[1] Parm. : « secundus... integer. »

[2] De Maria Magdalene solummodo.

duplici morte, animæ scilicet et corporis, liberati simus, decuit ut una solum die et duabus noctibus in sepulcro esset.

QUÆSTIO LII.

DE DESCENSU CHRISTI AD INFEROS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere; 2° in quem infernum descenderit; 3° utrum totus fuerit in inferno; 4° utrum aliquam moram ibi traxerit; 5° utrum sanctos patres ab inferno liberaverit; 6° utrum damnatos ab inferno liberaverit; 7° utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos; 8° utrum liberaverit homines de purgatorio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum ad infernum descendere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus in *Epistola* CLXIV *ad Evodium*, § 7, col. 711, t. 2 : « Nec ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire. » Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animæ justorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Præterea, descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quæ est omnino immobilis, sed solum convenire potest secundum naturam assumptam. Ea vero quæ Christus fecit, vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem ; ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa et pœna, ut supra dictum est. Non igitur fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

3. Præterea, per mortem Christi separata est anima a corpore ejus, quod quidem in sepulcro positum fuit, ut supra dictum est. Non autem videtur quod secundum animam solam ad infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri : hoc enim est corporum, ut probatur in VI *Physic.*, text. 32; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo: « Descendit ad inferos : » et Apostolus dicit, Ephes., IV, 9 : *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum ad * inferiores partes terræ*? Glossa *interl.*, id est, « ad inferos. »

* *In inferiores.*

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos a pœna eriperet, secundum illud Isa., LIII, 4 : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte ; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos a descensu ad inferos liberaret, Unde dicitur Osæe, XIII, 14 : *Ero mors tua mors; morsus tuus ero, inferne.* Secundo, quia conveniens erat, ut victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zachar., IX, 11 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu*; et Coloss., II, 15, dicitur : *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertio, ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in psal. XXIII, 7 : *Attollite portas, principes, vestras*; Glossa, id est, « principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines inferno detinebatis; » et sic *in nomine Jesu omne genu flectatur*, non solum *cælestium,* sed etiam *infernorum*, ut dicitur Philipp., II.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ. Unde decuit Christum in infernum descendere, non tamquam ipse esset debitor pœnæ, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii, liberaret.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit quasi quædam causa univer-

salis humanæ salutis tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar., IX, quod eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui, id est, per virtutem passionis suæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo angeli moventur, sicut in prima parte habitum est.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit Christum ad infernum descendere ut nos ex illo liberaret, sicut oportuit illum mortem pati, ut a morte nos eriperet.

ARTICULUS II.

Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinæ Sapientiæ, Eccli., XXIV, 45 : *Penetrabo omnes inferiores partes terræ.* Sed inter partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundum illud psal. LXII, 10 : *Introibunt in inferiora terræ.* Ergo Christus qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea, Act., II, 24, dicit Petrus quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœna sensus propter peccatum actuale, sed solum pœna damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in purgatorium ubi homines puniuntur pœna sensus pro peccatis actualibus.

3. Præterea, I Pet., III, 19, dicitur quod *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu* [1] *veniens prædicavit, qui increduli fuerunt aliquando;* quod, sicut Athanasius dicit, *Epist. ad Epictetum*, § 5, col. 1059, t. 2, intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim quod corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quod increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Epistola* CLXIV *ad Evod.*, §§ 7 et 8, col. 711, t. 2 : « Si in Abrahæ sinum Christum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et infernum commemorant, et dolores, nulla causa ocurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. » Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Præterea, sicut Augustinus [2] dicit in quodam *Sermone de Resurrectione*, § 1, col. 2060, t. 5 : « Christus ad infernum descendens, omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit. » Sed inter illos erat etiam Job, qui de se ipso dicit, Job, XVII, 16 : *In profundissimum infernum descendent omnia mea.* Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est quod de inferno damnatorum dicitur Job, X, 21 : *Antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine* [3]. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Corinth., VI. Ergo Christus qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur esse aliquid alicubi : uno modo per suum effectum; et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter; nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit; illis vero qui detinebantur in purgatorio spem gloriæ consequendæ dedit; sanctis autem patribus qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur, ut quos

[1] *Spiritibus.* Sed et Hugo a S^to^. Charo habet : *Spiritu.*

[2] Cod. « Augustinus » cui sermo prædictus jam abjudicatur.

[3] Parm. addit : « *ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* »

ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terræ passus, totum mundum sua passione liberavit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terræ, non localiter secundum animam omnes circumeundo, sed effectum suæ potentiæ aliqualiter ad omnes extendendo ; ita tamen quod solos justos illuminavit : sequitur enim : *Et illuminabo omnes sperantes in Domino.*

Ad secundum dicendum, quod duplex est dolor : unus de passione pœnæ, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud psal. XVII, 6 : *Dolores inferni circumdederunt me.* Alius autem dolor est de dilatione speratæ gloriæ, secundum illud Proverb., XIII, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam;* quem quidem dolorem patiebantur sancti patres in inferno ; ad quod significandum Augustinus [1] in *Sermone de Resurr.*, ubi sup., § 4, dicit quod « lacrimabili obsecratione Christum orabant. » Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens ; aliter tamen et aliter : nam dolores pœnarum solvit, præservando ab eis ; sicut medicus dicitur solvere morbum, a quo præservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriæ actualiter solvit, gloriam præbendo.

Ad tertium dicendum, quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud : *His qui in carcere* inclusi *erant*, id est inferno, *spiritu* [2], id est secundum animam, *Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando.* Unde et Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXIX, col. 1102, t. 1, quod « sicut his qui in terra sunt evangelizavit ; ita et his qui in inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret, » quia ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis ejus quæ manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos.

Augustinus tamen melius exponit in *Epistola ad Evodium*, ut sup., c. VI, col. 716, ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a principio mundi, ut sit sensus quod *his qui in carcere* conclusi *erant*, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animæ, *spiritu suæ divinitatis veniens* [3] *prædicavit* per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum : *his*, inquam, *prædicavit, qui increduli fuerant aliquando*, Noe scilicet prædicanti, « quando expectabant [4] Dei patientiam, » per quam differebatur pœna diluvii : unde subdit : *In diebus Noe, cum fabricaretur arca.*

Ad quartum dicendum, quod sinus Abrahæ potest secundum duo considerari. Uno modo secundum quietem quæ ibi erat a pœna sensibili : et quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriæ speratæ : et secundum hoc habet rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

Ad quintum dicendum, quod sicut Gregorius ibidem, lib. XIII *Moral.*, cap. XLVIII, § 53, col. 1040, t. 1, dicit, ipsa superiora loca inferni « profundissimum infernum vocat. Si enim quantum ad celsitudinem cæli aer iste caliginosus infernus est ; quantum ad ejusdem aeris altitudinem, terra, quæ inferius jacet, et infernus intelligi, et profundum potest ; quantum vero ad ejusdem terræ altitudinem et loca illa inferni, quæ superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significantur. »

CONCLUSIO. — Christus secundum effectum in omnem inferni locum descendit : secundum vero substantialem præsentiam, non nisi ad locum descendit justorum.

ARTICULUS III.

Utrum Christus fuerit totus in inferno.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit totus in inferno.

[1] Cod. « Augustinus. »
[2] Vulgata habet : *spiritibus*, et sensus est : *his spiritibus qui in carcere erant.*
[3] Paris Cod. : « veniens. »

[4] Parm. : « quod expectabat. »
(*a*) An Christus etiam substantialiter descenderit in infernum damnatorum ? P. Henno respondet : « Res est incerta. »

Corpus enim Christi est[1] aliqua pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Præterea, nihil cujus partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separata post mortem, ut supra dictum est. Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea, illud totum dicitur esse in aliquo loco, cujus nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro III *De symbolo*, cap. VII, col. 658, t. 6 : « Totus Filius apud Patrem, totus in cælo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei, ut supra dictum est. Et ideo in illo triduo mortis Christi dicendum est, quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum, et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ : totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit; sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

Ad tertium dicendum, quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur; sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt, quinimo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod si totum sit alicubi, nihil ejus sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit in lib. III *De symbolo*, cap. VII, col. 658, t. 6 : « Non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus. »

Conclusio. — Cum nunquam fuerit caro vel anima Christi a persona Filii Dei separata, fuit totus Christus in sepulcro, in inferno, et ubique.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim ad hoc in infernum descendit, ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu: *Facile enim est in conspectu* Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli., XI, 23. Ergo videtur quod nullam moram in inferno traxerit.

* In oculis Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Sermone de Resurrectione*, ut sup., § 4, quod « sine aliqua mora ad imperium Domini ac Salvatoris omnes ferrei confracti sunt vectes ; » unde ex persona angelorum concomitantium Christum dicitur: *Tollite portas, principes vestras*, ps. XXIII, 7. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Præterea, Luc., XXIII, dicitur quod Dominus in cruce pendens dixit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso* : ex quo patet quod eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundum corpus quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam quæ ad infernum descenderat : et ita videtur quod non traxerit moram in inferno.

Sed contra est quod Petrus dicit Act., II, 24 : *Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat*

[1] In Parm. deest « aliqua. »

teneri illum ab eo. Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis mansit [1] in inferno.

Respondeo dicendum, quod, sicut Christus, ut nostras pœnas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni; ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno, et corpus de sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriæ illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima ejus remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulcro.

Ad secundum dicendum, quod vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos virtute suæ passionis et mortis confregit; et tamen voluit in inferno aliquamdiu remanere, propter rationem prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei : *Mecum eris in paradiso*, sed præmio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti.

Conclusio. — Animam Christi tamdiu fuisse in inferno credendum est, quamdiu corpus fuit in sepulcro.

ARTICULUS V.

Utrum Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde liberaverit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus in *Epistola* CLXIV *ad Evodium*, § 8, col. 712, t. 2 : « Illis justis qui in sinu erant Abrahæ, cum Christus in inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis nunquam video recessisse. » Multum autem eis contulisset, si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Præterea, nullus in inferno detinetur, nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi justificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut sup. dictum est. Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed contra est quod Augustinus [2] dicit. in *Serm. de Resurrect.*, ut sup., § 1, col. 2060, t. 5, quod Christus, quando ad inferos descendit, « portam inferni, et vecte ferreos confregit, et omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suæ passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solum a peccato, sed etiam a reatu pœnæ, ut supra dictum est. Dupliciter autem homines reatu pœnæ erant adstricti : uno modo peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat : alio modo pro peccato totius humanæ naturæ, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom., v. Cujus quidem peccati pœna est mors corporalis, et exclusio a vita gloriæ, ut patet ex his quæ dicuntur Gen., II et III; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus, si peccaret. Et ideo Christus descendens ad inferos virtute suæ passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriæ exclusi, ut possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est. Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriæ propter pecca-

[1] Parm. : « manserit. »
[2] Cod. : « Augustinus. » Spurius habetur sermo iste, utpote Gregorii et Eusebii sententiis refertus.

tum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zachar., IX, 11 : *Tu vero* * *in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua.* Et Coloss., II 15, dicitur quod *expolians principatus et potestates*, scilicet infernales, auferendo Abraham, Isaac, Jacob, et cæteros justos, *traduxit eos*, id est, « longe ab hoc regno tenebrarum ad cælum duxit, » ut Glossa *ord.*, ibidem, col. 612, t. 2, dicit.

* *Tu quoque... emisisti.*

Ad primum ergo dicendum : quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui æstimabant antiquos justos ante adventum Christi in inferno doloribus pœnarum fuisse subjectos. Unde parum ante verba inducta præmittit, § 6 et 7, dicens, « Addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut Dominus cum in infernum venisset, a doloribus solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cujus sinum etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video. » Et ideo cum postea subdit, « se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis justis contulerit, » intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus pœnarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriæ ; et per consequens solvit eorum dolorem, quem patiebantur ex dilatione gloriæ : ex cujus tamen spe magnum gaudium habebant, secundum illud Joan., VIII, 56 : *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum.* Et ideo subdit : « A quibus eum secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis nunquam video recessisse, » inquantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

Ad secundum dicendum, quod sancti patres dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et a reatu pœnæ actualium peccatorum ; non tamen a reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanæ ; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem.*

Ad tertium dicendum, quod statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suæ passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis ; quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud infernos commorante ; quia ipsa Christi præsentia pertinebat ad cumulum gloriæ.

Conclusio. — Cum per Christi passionem genus humanum liberatum fuerit ab omni reatu pœnæ tam originali, quam actuali peccato debitæ ; credendum est Christum ad inferos descendentem Patres omnes ex inferno liberasse.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim Isa., XXIV, 22 : *Congregabuntur congregatione unius fascis* [1] *in lacum, et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur.* Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cæli adoraverant [2]. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati ; quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Præterea, *Super Zach.*, IX, 2 : *Tu autem* * *in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, dicit Glossa : « Tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat. » Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

* *Tu quoque... emisisti.*

3. Præterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quam in hoc mundo : utrobique enim operatus est per potentiam suæ divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

Sed contra est quod dicitur Osæe, XIII, 14 : *Ero mors tua, o mors ; morsus tuus ero, inferne ;* Glossa : « Electos educendo, reprobos ibidem relinquendo. » Sed soli

[1] Parm. satis inepte : *falcis.*

[2] Parm. addit : « ut Hieronymus explicat. »

reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles ; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis : unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu pœnæ infernalis.

Ad primum ergo dicendum, quod, Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni, sunt aliqualiter visitati ; sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam autem ad suam confutationem et confusionem, sicut damnati. Unde ibidem subditur : *Et erubescet luna, et confundetur sol*, etc. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die judicii, non ut liberentur, sed ut amplius condemnentur, secundum illud Sophoniæ, I, 12 : *Visitabo super viros defixos in fœcibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur in Gloss. : « Ubi nulla misericordia eos refrigerabat, » intelligendum est quantum ad refrigerium perfectæ liberationis, quia sancti patres ab inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum, quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum ; sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines, quamdiu vivunt, possunt ad fidem et charitatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel malo, sicut post exitum ab hac vita.

Conclusio. — Cum damnati nullam in Christum fidem charitate formatam habuerint, nullo modo illos fuisse liberatos ab inferno per illius descensum, credendum est.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri qui cum originali peccato decesserunt, fuerint a Christo liberati.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati[1]. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., v, 15 : *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo originali peccato decedentes in inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea, sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus ejus ad inferos, ut ex dictis patet. Sed pueri per baptismum liberantur a peccato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., III, 25, quod *Deus proposuit Christum propitiatorem* * *per fidem in sanguine* * *ejus.* Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

* *Propitiationem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in cujus virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem : neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit

[1] Parm. addit : « ab inferno. »

ab inferno. Et præterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinæ visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna*. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, et si adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati: et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod cum Apostolus dicit quod gratia Dei in plures abundavit, ly plures non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adæ; sed absolute ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut peccatum unius Adæ pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adæ ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione ejus membra sunt facti: quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad tertium dicendum, quod baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam; ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

CONCLUSIO. — Christus ad inferos descendens non liberavit pueros, qui cum originali peccato decesserant, cum nullam habuerint cum dilectione in Christum fidem.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus suo descensu liberaverit animas a purgatorio.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a purgatorio. Dicit enim Augustinus in *Epist.* CLXIV *ad Evodium*, § 8, col. 712, t. 2 : « Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requiro. Fuisse tamen Christum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse, non dubito.» Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est. Præter eos autem nulli sunt in doloribus pœnalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorio liberavit.

2. Præterea, ipsa animæ [1] Christi præsentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animæ a purgatorio, et præcipue per Eucharistiæ sacramentum, ut infra dicetur. Ergo multo magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ a purgatorio liberatæ.

3. Præterea, « Christus quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit, » ut Augustinus [2] dicit in lib. *De vera et falsa pœnitent.*, cap. IX, § 24, col. 1121, t. 6.; et Joan., VII 23, Dominus dicit: *Totum hominem salvum feci in sabbato*. Sed Christus eos qui in purgatorio erant liberavit a reatu pœnæ damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu pœnæ purgatorii.

Sed contra est quod Gregorius dicit in XIII *Moral*., cap. XLIII, § 48, col. 1038, t. 1: « Dum conditor ac redemptor noster claustra inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde jam alios descendendo liberavit. » Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos animas a purgatorio non liberavit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, descensus Christi ad inferos li-

[1] In Parm. deest : « animæ. »

[2] Codices : « Augustinus, » sed liber iste, ut spurius in append. rejicitur, licet a Gratiano, Petro Lombardo, Vincentio Bellovacensi, aliisque primæ notæ viris sub Augustini nomine multoties afferatur.

beratorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam, secundum illud Hebr., x, 14: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et sic patet quod non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales [1] nunc sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint a purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui jam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et dilectionem et [2] devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur a temporali purgatorii pœna.

Ad secundum dicendum, quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum [3] sanationis et expiationis cujusdam. Unde sacramentum Eucharistiæ liberat hominem a purgatorio, inquantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius, operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut supra habitum est; sed erat satisfactoria in genere, cujus virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad inferos omnes fuerint a purgatorio liberati.

Ad tertium dicendum, quod illi defectus, a quibus Christus in hoc mundo simul homines liberabat, erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes; sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu pœnæ purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum, sicut e contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est.

[1] Parm. : « non. »
[2] In Parm. deest : « dilectionem et. »
[3] Ita cum Mss. edit. veteres. Garcia, et edit. Pat. : « satisfactionis. » Nicolai, « sanctificationis. »

Conclusio. — Animæ, quæ in purgatorio tunc tales fuerunt, quales sunt illæ quæ nunc ibi detinentur, non fuerunt per Christi descensum liberatæ ; sed quæ tales tunc fuerunt, quales sunt quæ nunc liberantur, fuerunt per Christi descensum a purgatorio liberatæ.

QUÆSTIO LIII.

DE RESURRECTIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi; et primo de ejus resurrectione; secundo, de ejus ascensione; tertio, de ejus sessione ad dexteram patris ; quarto, de judiciaria potestate [4].

Circa primum occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de ipsa Christi resurrectione. Secunda, de qualitate resurgentis. Tertia, de manifestatione resurrectionis. Quarta, de ejus causalitate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de necessitate resurrectionis ejus; 2° de tempore; 3° de ordine ; 4° de causa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit necessarium Christum resurgere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus in lib. IV *Orth. fid.*, cap. ult., col. 1219, t. 1 : « Resurrectio est secunda ejus quod dissolutum est et cecidit, animalis surrectio. » Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus ejus est dissolutum, ut ex supra dictis patet. Non ergo proprie convenit ei resurgere.

2. Præterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum; et ita non potuit in aliquid altius promo-

[4] Parm. addit : « ipsius. »
(*a*) Juxta Pelbartum Christus descendit ad Purgatorium, et inde omnes animas liberavit, ut dicitur Act. II. : « *Solutis inferni doloribus.* »

veri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Præterea, ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a pœna, et culpa, ut ex supra dictis patet. Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., 26: *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis.*

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem ad commendationem divinæ justitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc., I, 52: *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* Quia igitur Christus propter charitatem et obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a et usque ad gloriosam resurrectionem: unde ex ejus persona dicitur in psal. CXXXVIII, 1: *Tu cognovisti*, id est, approbasti, *sessionem meam*, id est, humilitatem, et passionem et resurrectionem meam, id est, glorificationem in resurrectione sicut Glossa *interl.* exponit. Secundo, ad fidei nostræ instructionem, quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur II ad Cor., ult. 4, *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Et ideo I ad Corinth., XV, 14, dicitur: *Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra*: et in psal. XXIX, 10, dicitur: *Quæ utilitas in sanguine meo*, id est, in effusione sanguinis mei, *dum descendo*, quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem?* quasi dicat, « Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor, » ut Glossa exponit. Tertio ad sublevationem nostræ spei: quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur I ad Corinth., XV, 12: *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est!* et Job, XIX, 25, dicitur: *Scio*, scilicet per certitudinem fidei, *quod redemptor meus* id est, Christus, *vivit* a mortuis resurgens et ideo *in novissimo die de terra resurrecturus sum*; *reposita est hæc spes mea in sinu meo.* Quarto, ad informationem vitæ fidelium, secundum illud Rom., VI, 4: *Quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris*; *ita et nos in novitate vitæ ambulemus*; et infra: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*: *ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato*: *viventes autem Deo.* Quinto, ad complementum nostræ salutis: quia sicut per hoc quod mala sustinuit[1] moriendo, ut nos liberaret a malis; ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom., IV, 25: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a justitia, ita mors est casus a vita; unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich., VII, 8: *Ne læteris inimica mea, super me, quia, cecidi*; *consurgam.* Similiter etiam licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ a corpore dissolutio quædam fuit.

Ad secundum dicendum, quod Divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturæ, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus ejus unitum est animæ, promotum est in altiorem statum naturæ, non autem in altiorem statum personæ.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum; resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit Christum ex mortuis resurgere, non modo ad divinæ justitiæ commendationem, ad fidei nostræ instructionem et spei erectionem, verum etiam ad vitæ fidelium informationem, et salutis nostræ consummationem.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum

[1] Parm. addit: « humiliatus est. »

tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus qui est caput nostrum, non debuerit tertia die resurgere, sed debuerit ejus resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea, Act., II, 24, dicit Petrus quod impossibile erat Christum detineri ab inferno et morte. Sed quamdiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eadem die resurgere; præcipue cum Glossa supra inducta, dicat *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi si non statim resurgeret.*

3. Præterea, dies incipere videtur ab ortu solis qui sua præsentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit: dicitur enim Joan., XX, 1, quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum*; et tamen Christus jam resurrexerat, quia sequitur, *Et vidit lapidem sublatum a monumento.* Non ergo resurrexit Christus tertia die.

Sed contra est quod dicitur Matth., XX, 17: *Tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum, et tertia die ressurget.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra et de divinitate et humanitate Christi: non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet. Et ideo ad hoc quod confirmaretur fides de veritate divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et ejus resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis, et mortis ejus, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quod ejus mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quod usque ad tertium diem ejus resurrectio differretur; quia non contingit quin infra hoc tempus in homine, qui mortuus videtur, cum vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in I *De Cælo*, text. 2. Ostenditur etiam secundum mysterium quod Christus una morte sua corporali quæ fuit lux propter justitiam, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis et animæ, quæ sunt tenebrosæ propter peccatum; et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in IV *De Trinit.*, cap. VI, t. 8. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat; nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incœpit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum: nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum, quod detentio coactionem quamdam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat *inter mortuos liber;* et ideo aliquamdiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quamdiu judicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostræ. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore,

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus resurrexit circa diluculum illucescente jam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriæ inducebat; sicut mortuus est advesperascente jam die et recedente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpæ et pœnæ. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, qui continet spatium viginti quatuor horarum; et sicut dicit Augustinus in IV *De Trinit.*, cap. VI, col. 894, t. 8, « nox usque ad diluculum, quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium diem pertinet; quia Deus, qui dixit de tenebris lucem clarescere, ut per gratiam novi Testamenti, et participationem resurrectionis Christi audiremus: *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, insinuat nobis quodammodo quod

a nocte dies sumat initium; sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem computantur. » Et ita patet quod etiamsi media nocte resurrexisset, posset dici eum die tertia resurrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cum diluculo surrexerit, potest dici quod tertia die surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quæ causatur ex præsentia solis, quia jam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult., 2, dicitur quod *mulieres venerunt ad monumentum, orto jam sole*; quod non est contrarium ei quod Joannes dicit : *Dum adhuc tenebræ essent*, ut Augustinus dicit in lib. III *De consensu Evangelist.*, cap. XXIV, col. 1198, t. 3, « quia die surgente, reliquiæ tenebrarum tanto magis extenuantur quanto magis oritur lux. » Quod autem dicit Marcus : *Orto jam sole*, non sic accipiendum est, tamquam jam sol ipse videretur super terram, sed tamquam eo proximo veniente[1] in has partes.

Conclusio. — Cum Christi resurrectio necessaria fuerit ad fidei nostræ tam de ipsius divinitate, quam de humanitate instructionem, conveniens fuit, ut tertia die a mortuis resurgeret.

ARTICULUS III.

Utrum Christus primo resurrexerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non primo resurrexerit : nam in veteri Testamento per Eliam et Elisæum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Hebr., XI, 35 : *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*; similiter et Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea, Matth., XXVII, 52, inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quod *monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt*. Non Christus ergo fuit primus resurgentium.

3. Præterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundum illud Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor., XV, 20 : *Christus resurrexit a mortuis, primitiæ dormientium*; Glossa *interl.* : « quia prius tempore et dignitate surrexit. »

Respondeo dicendum, quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte : uno modo solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquam mortuus fuerat; alio modo ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate, et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et hæc est vera et perfecta resurrectio : quia quamdiu aliquis vivit subjectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, id est potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo igitur de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem, secundum illud Rom., VI, 9 : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Sed resurrectione imperfecta quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum : quia et illi qui suscitati in veteri Testamento sunt, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morirentur.

Ad secundum dicendum, quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio; quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tamquam non iterum morituri (*a*), quoniam magis illis esset tormentum, si iterum morirentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit *Super* XXVII *Matth.*, v. 53, col. 213, t. 7, quod « non ante surrexerint, quam resurgeret Dominus. » Unde et Evangelista dicit quod *exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus venerunt in sanctam*

[1] In Parm. : « de proximo adveniente. »

(*a*) Hanc sententiam tenent S. Ignatius martyr, Origenes, Eusebius, Ambrosius, et inter modernos Theologiæ principes, Sylvius, et alii.

civitatem, et apparuerunt multis. Sed Augustinus in *Epistola* CLXIV *ad Evodium*, § 9, col. 712, t. 2, hanc opinionem commemorans, dicit : « Scio quibusdam videri morte Domini Christi jam talem resurrectionem præstitam justis qualis nobis in fine promittitur; qui si non iterum repositis corporibus dormierunt, videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illa resurrectione tot præcesserunt. Quod si respondetur hoc esse dictum per anticipationem, ut monumenta illo terræ motu aperta intelligantur, cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem justorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset, illud adhuc restat quod moveat, quomodo Petrus non de David, sed de Christo asseruit fuisse prædictum, carnem ejus non vidisse corruptionem, per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi jam non erat; quia etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro ejus vidisset corruptionem, posset nihilominus illud monumentum manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione justorum, si eis jam æterna donata est, cujus Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebræos de justis antiquis dicitur : *Ne sine nobis consummarentur* ; » si jam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt, quæ nobis perficiendis in fine promittitur. » Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit *Super Matth.*, loc. sup. cit., quod « sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem. » Quamvis hoc in *Sermone de Assumptione*, § 2, col 123, t. 11 op. Hieron., sub dubio relinquat [1], rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ea quæ præcesserunt Christi adventum fuerunt præparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quæ sunt gloriæ, sive quantum ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantum ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, tempore debuerunt esse in Christo prius, sicut in auctore gloriæ; gratiam vero conveniebat prius esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

CONCLUSIO. — Christus perfecta resurrectione omnium primus resurrexit a mortuis, cum non amplius, ut cæteri, moriturus resurrexerit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit causa suæ resurrectionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit causa suæ resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suæ resurrectionis causa. Sed Christus suscitatus est ab alio, secundum illud Act., II, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni*; et Rom. VIII, 11, *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, etc. Ergo Christus non est causa suæ resurrectionis.

2. Præterea, nullus dicitur mereri [2] vel ab alio petit aliquid cujus ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* CIV, § 3, col. 1903, t. 3, quod « humilitas passionis meritum est gloriæ resurrectionis ; » ipse etiam petiit

[1] Post illa autem verba : « Sub dubio relinquat, » hæc in textu subjicit Nicolai : « Ubi multis « dubitari permittit an assumpta fuerit simul « cum corpore B. Virgo, an abierit relicto corpore, ab aliis nonnullis autem jam resuscitatam « adstrui, et beata cum Christo immortalitate « vestiri; » et subjungit : « Verumtamen quid « horum verius censeatur ambigimus. Melius « tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, « committimus, quam ut aliquid ea de re temere « definire velimus auctoritate nostra, sicut et de « his quos cum Domino resurrexisse credimus, « Evangelio teste, sed utrum redierint in pulverem terræ, certari non habemus; nisi quod « legimus quia *multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt ac venerunt in sanctam* « *civitatem*, scilicet Hierusalem, *et apparuerunt* « *multis*. De quibus profecto nonnulli doctorum « senserunt, et in suis etiam scriptis reliquerunt, « quod jam in illis perpetua sit completa resurrectio. Fatentur enim quod veri testes non « essent, nisi et vera eorum esset resurrectio. « Quod sane factum et de aliis quibusdam locis « Scripturarum affirmare conantur, quod hi jam « cum Christo regnent resuscitati in æterna societate. Quod, quia Deo nihil impossibile est, « non abnuimus factum; quamquam propter « cautelam, salva fide, pio magis desiderio id « opinari oporteat, quam inconsulte definire « quod sine periculo nescitur, quia non est necessarium ad salutem. » Tum statim sequitur : « Rationes tamen, etc. »

[2] Parm. : mereri qui ab alio. »

a Patre se resuscitari, secundum illud psal. XL, 11 : *Tu autem, Domine, miserere mei, et resuscita me.* Ergo non fuit causa suæ resurrectionis.

3. Præterea, sicut Damascenus probat in IV lib. *Orth. fid.*, cap. ult., col. 1219, t. 1, resurrectio non est animæ, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quæ est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suæ resurrectionis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., X, 18 : *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam, et * iterum sumo eam.* Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexit.

* *Ut iterum sumam eam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi nec ab ejus carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam ejus caro considerari dupliciter : uno modo ratione divinitatis; alio modo ratione ipsius naturæ creatæ. Secundum igitur unitæ divinitatis virtutem et corpus resumpsit animam quam deposuerat, et anima corpus resumpsit quod dimiserat [1]. Et hoc est quod de Christo dicitur II ad Corinth., ult., IV, quod *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.* Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturæ creatæ, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii; unde hæc duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute Patris et sui ipsius.

Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

Ad tertium dicendum, quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi; est tamen ea potentius secundum virtutem divinam, quæ etiam rursus secundum divinitatem unitam est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturæ creatæ.

CONCLUSIO. — Christus secundum virtutem suæ divinitatis causa fuit suæ resurrectionis : secundum humanitatem vero, fuit a Deo et non propria virtute resuscitatus.

QUÆSTIO LIV.

DE QUALITATE CHRISTI RESURGENTIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus; 2° utrum resurrexerit cum corporis integritate; 3° utrum corpus ejus fuerit gloriosum; 4° de cicatricibus in corpore ejus apparentibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco; intravit enim ad discipulos suos januis clausis, ut dicitur Joan., XX. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Præterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc., ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Præterea, cujuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Matth., ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed contra est quod dicitur Luc., ult. 37, quod Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum : ad quod removendum ipse postea subdit : *Palpate et*

[1] Parm. addit : « et sic Christo propria virtute resurrexit. »

videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. ult., col. 1219, t. 1, « illud resurgere dicitur quod cecidit. » Corpus autem Christi per mortem cecidit, in quantum scilicet fuit ab eo anima separata, quæ erat ejus formalis perfectio. Unde oportuit ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animæ uniretur. Et quia veritas naturæ corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et ejusdem naturæ cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi post resurrectionem non ex miraculo, sed ex conditione gloriæ, sicut quidam dicunt, clausis januis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc habere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius virtute divinitatis unitæ, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, januis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam *Sermone paschali*, CCXLVII, § 2, col. 1157, t. 5, quod quidam sic disputant: « Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per clausa ostia intrare potuit? » Et respondet: « Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi defecerit ratio, ibi est fidei ædificatio. » Et *Super Joan., tract.* CXXI, § 4, col. 1958, t. 3, dicit: « Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit. » Et idem dicit Gregorius in quadam *Homil. de octava Paschæ*, XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1197, t. 2.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, Christus resurrexit ad immortalem gloriæ vitam. Hæc est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, id est, subjectum spiritui, ut Apostolus dicit I ad Cor., XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in II *De anima*, text. 73 et 74. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et quando non vult non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut præstitum fuit B. Bartholomæo miraculose, ut si vellet videretur, non autem videretur si non vellet [1]. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur, aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo præsente, vel etiam eo abscedente [2] per dotem agilitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Severianus [3] dicit in *Sermone paschali*, « nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse. » Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum; quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis, unde idem ibidem subdit: « Sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis; ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse. » Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit; sed sicut in potestate ejus erat [4] ut ex ejus aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

CONCLUSIO. — Cum vera fuerit Christi resurrectio, corpus Christi post resurrectionem fuit verum corpus, ejusdem naturæ, cujus fuerat prius.

[1] Dæmon Berith dicit interrogantibus de Bartholomæo quod si vellet se eis ostenderet; sin autem ipsum numquam invenire possent. — Hæc ex catalago sanctorum, lib. VII, c. CIII.

[2] In Parm. addit : « velociter. »

[3] Vide Sermonem LXXXIII Petri Chrysologi, col. 432, tom. 52 Patrum latinorum apud Migne.

[4] Parm. addit : « ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate ejus erat. »

ARTICULUS II.

Utrum Christi corpus resurrexerit integrum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis; quæ Christus non videtur habuisse : dicitur enim I ad Corinth., xv, 50: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* *. Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Videtur ergo quod non habuerit carnem et sanguinem.

* *Possidere non possunt.*

2. Præterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit et alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile, quod est inconveniens. Non igitur [1] habuit carnem et sanguinem.

3. Præterea, corpus Christi quod resurrexit, in cælum ascendit. Sed aliquid de sanguine ejus in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc., ult., 39, post resurrectionem discipulis loquens: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter absque omni diminutione : alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit, dicens Matth., x, 30 : *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt;* et Luc., xxi, 18, dicitur : *Capillus de capite vestro non peribit.* Dicere autem quod corpus Christi carnem, et ossa non habuerit, et alias hujusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanæ urbis episcopi, qui dicebat, ut habet [2] Greg., XIV *Moral.*, cap. LVI, § 72, col. 1078, t. 1, quod « corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; et quod Dominus post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit. » Quod ibidem improbat Gregorius quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom., VI, 9 : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Unde et ille quæ dixerat in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acceperit, puta cæleste, sicut Valentinus asseruit, multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturæ corpus resumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit in XIV *Moral.*, ubi supra, vel pro corruptione carnis et sanguinis : quia, ut Augustinus dicit *Ad Consentium de Resurrectione carnis, epist.* CCV, § 15, col. 947, t. 2: « Non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis. » Caro igitur secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est Luc., ult., *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* caro autem, cum secundum corruptionem intelligitur non possidebit; unde continuo additum est in verbis Apostoli : *Neque corruptio incorruptelam.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem lib., § 3, col. 943, « fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, et dicet : Si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non et pi-

[1] Parm. addit : « Christus. »

[2] Plenius in Gregorii textu.

(*a*) Quæres utrum præputium Domini resurrexerit? Theologi communiter negativam tenent, et asserunt tam exiguam partem non pertinere moraliter, et præcipue in viro Judæo, ad integritatem corporis. Unde præputium illud relictum fuisset in terra ad venerationem Fidelium, nec remansit Deitati hypostatice unitum. Sed ubi asservatur? Si credas in hoc Innocentio III, et S. Brigittæ revelationibus, Romæ; juxta alios, Antuerpiæ; juxta alios Brugis; juxta alios Anicii; juxta alios in diocesi Pictaviensi; juxta alios in diversis locis divisum ac distributum. Sed cur nullibi?

tuita, » id est, phlegma, « cur non et fel flavum, » id est, cholera, « et fel nigrum, » id est, melancholia, « quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinæ disciplina testatur? Sed quodlibet quisquis addat, corruptionem addere caveat, ne suæ fidei sanitatem castitatemque corrumpat; valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates ut absit labes, » scilicet corruptionis, « adsit effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas. »

Ad tertium dicendum, quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis observatur[1], non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa (*a*).

Conclusio. — Cum Christi resurrectio perfecta fuerit, corpus Christi in resurrectione omni ex parte gloriosum fuit, et integrum.

ARTICULUS III.

Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth., xiii, 43 : *Fulgebunt justi, sicut sol, in regno Patris eorum.* Sed corpora fulgentia videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

2. Præterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile; fuit enim palpabile, sicut et ipse dicit Luc., ult., 39 : *Palpate, et videte.* Dicit autem Gregorius in quadam *Hom.* xxvi *in Evang.*, § 1, col. 1198, t. 2, quod « corrumpi necesse est quod palpatur; et palpari non potest quod non corrumpitur. » Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea, corpus gloriosum non est animale sed spirituale, ut patet I ad Cor., xv. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post resurrectionem; quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc, ult., et Joan., ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip., iii, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

Respondeo dicendum, quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione : primo quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, ut habetur I ad Cor., xv, 53. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Unde cum causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat Joan., xii, 27 : *Nunc anima mea turbata est*, quod pertinet ad passionem; et postea subdit : *Pater clarifica nomen tuum*; in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio, quia, sicut supra habitum est, anima Christi a principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum.

[1] Parm. : « conservatur. »

(*a*) Aliter in alio loco S. Thomas sensit, et concessit non omnem sanguinem ad integritatem humanam pertinere, et forte aliquam partem sanguinis Christi non miraculose effluxi esse in terris asservatum. Olim in Capella Regis Franciæ ostendebatur de Christi sanguine, et spinea corona sanguinea, et Rekaneti in conventu fratrum Heremitarum una spina ejusdem coronæ similiter sanguine tincta, et Mantuæ in abbatia S. Benedicti de sanguine Christi quem S. Longinus asportaverat, et Nurembergæ lancea Longini sanguine respersa, et apud S. Maximinum una phiala terræ sanguine tinctæ a S. Magdalena delata. An autem hæc vera sint, non disputabimus. — Sed quæritur utrum deitas a tali sanguine separata sit? Pius papa II ordinavit quod nullus sub pœna excommunicationis quamcumque opinionem damnare auderet, sive affirmativam, sive negativam.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in *Epistola* CXVIII *ad Dioscorum*, § 14, col. 439, t. 2, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem; sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis, secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus ejus videatur vel non videatur, sicut dictum est, ita in potestate ejus est quod claritas ejus videatur vel non videatur; unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum, quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistentiæ, sed ratione suæ spissitudinis. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum et alia hujusmodi contraria, quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundum prædictas qualitates, quæ sunt propria objecta tactus humani, sicut est corpus cæleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem vere fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani; et ideo naturaliter erat palpabile, et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cælestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur, sed gloriam redundantem ab anima beata: quia, ut Augustinus dicit in *Epistola ad Dioscorum*, ubi sup., « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. » Et ideo, sicut Gregorius dicit ibid., « ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XIII *De civ. Dei*, cap. XXII, col. 395, t. 7, « Salvator noster post resurrectionem jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate. » Ut enim Beda dicit *Super Lucam*, XXIV, v. 41, col. 631, t. 3, « aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius candens; illa indigentia, iste potentia. » Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret. Et propter hoc non sequitur quod fuerit ejus corpus animale, quod est indigens cibo.

Conclusio. — Cum Christus per humilitatem passionis, resurrectionem meruerit, ipsiusque resurrectio, nostræ resurrectionis causa, et exemplar fuerit, corpus Christi gloriosum resurgere debuit.

ARTICULUS IV.

Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non debuerit cum cicatricibus resurgere. Dicitur enim I ad Corinth., XV, 52, quod *mortui resurgent incorrupti*. Sed et cicatrices et vulnera ad quamdam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea, corpus Christi integrum resurrexit. Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in corpore Christi aperturæ vulnerum remanerent; etsi remanerent ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*, Joan., XX, 29.

3. Præterea, Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. XVIII, col. 1190, t. 1, quod « post resurrectionem de Christo dicuntur quædam vere, quæ non habuit secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices. » Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriæ quod aliquid assumeret quod perpetuo in eo non remaneret. Ergo videtur quod non

debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Thomæ, Joan., xx, 27 : *Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum* [1].

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere : primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda *Super Lucam*, cap. XXIV, v. 40, col. 630, t. 3, quod « non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum. » Unde et Augustinus dicit in XXII *De civ. Dei*, cap. XIX, col. 782, t. 7, quod « fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suæ resurrectionis. Tertio, ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis, quam misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in judicio, quam juste damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in lib. II *De symbolo*, cap. VIII, col. 647, t. 6, « sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomæ, non credenti nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat : Ecce hominem quem crucifixistis; videtis vulnera quæ infixistis; agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam per vos, et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis. »

Ad primum ergo dicendum, quod cicatrices illæ quæ in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad majorem cumulum gloriæ, inquantum sunt quædam virtutis insignia; et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis illa apertura vulnerum sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per majorem decorem gloriæ, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit : quia, ut dicit Leo Papa « suffecit ei ad fidem propriam vidisse quod viderat, sed nobis operatus est, ut tangeret quem videbat. »

Ad tertium dicendum, quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper (*a*) in ejus corpore cicatrices illæ remanebunt; quia, ut Augustinus dicit *Ad Consentium*, *ep.* CCV *de Resurrectione carnis*, § 2, col. 942, t. 2, « Domini corpus in cælo esse credo, ut erat quando ascendit in cælum. » Et Gregorius, XIV *Moral.*, §72, col. 1078, t. 1, dicit, quod « si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem; quod quis dicere vel stultus præsumat, nisi qui veram carnis resurrectionem denegat? » Unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illius corpore sunt remotæ.

CONCLUSIO. — Decuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere, ut victoriæ suæ triumphum circumferret, et dubios in fide firmaret.

QUÆSTIO LV.

DE MANIFESTATIONE RESURRECTIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum Christi resurrectio omnibus [2] hominibus manifestari debuerit, an solum quisbusdam specialibus [3] hominibus; 2° utrum fuisset conveniens quod eis videntibus resurgeret ; 3° utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari ; 4° utrum fuerit conveniens quod suis discipulis [4] aliena effigie appareret; 5° utrum resurrectionem suam argumentis manifestare de-

[1] Parm. addit : « et noli esse incredulus, sed fidelis. »
[2] In Parm. deest : « hominibus. »
[3] Parm. : « personis. »
[4] Parm. : « in aliena. »

(*a*) Juxta Pelbartum videtur quod non semper remanebunt; neutrum, an semper, an non semper, definire audet Alexander de Hales, quia pro utraque parte sunt rationes et auctoritates.

buerit; 6° de sufficientia illorum argumentorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur pœna publica, secundum illud I Tim., v, 20 : *Peccantes coram omnibus argue*, ita merito publico debetur præmium publicum. Sed « claritas resurrectionis est præmium humilitatis passionis, » ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* CIV, § 3, col. 1903, t. 3. Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifesta, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Præterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et ejus resurrectio, secundum illud Rom., IV, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram.* Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

3. Præterea, illi quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes : unde dicitur Act., III, 15 : *Quem Deus suscitavit a mortuis, cujus nos testes sumus.* Hoc autem testimonium ferebant publice prædicando : quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I ad Cor., XIV, 34 : *Mulieres in ecclesiis taceant*; et I ad Timoth., II, 12 : *Docere mulieri non permitto.* Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus, quam omnibus communiter.

Sed contra est quod dicitur Act., x, 40 : *Quem * Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo.*

* *Hunc Deus*

Respondeo dicendum, quod eorum quæ cognoscuntur quædam cognoscuntur communi lege naturæ, quædam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiæ, sicut ea quæ divinitus revelantur : quorum quidem, ut Dionysius dicit in lib. *Cælest. hier.*, cap. IV, § 3, col. 182, t. 1, « hæc est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores, » sicut patet in ordinatione cælestium spirituum. Ea vero quæ pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isa., LXIV, 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te.* Et ideo hujusmodi ab homine non cognoscuntur, nisi divinitus revelata, sicut Apostolus dicit I ad Cor., II, 10 : *Nobis revelavit Deus per spiritum suum.* Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo ejus resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quæ communi lege nota est omnibus : et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est *per gloriam Patris*, ut Apostolus dicit Rom., VI. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus pœna publica imponitur, intelligendum est de pœna præsentis vitæ; et similiter publica merita publice præmiari oportet, ut alii provocentur. Sed pœnæ et præmia futuræ vitæ non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc præordinati sunt a Deo.

Ad secundum dicendum, quod resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit : non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad tertium dicendum, quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia; permittitur autem ei privatim aliquos domestica admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit *Sup.* XXIV *Luc.*, col. 1939, t. 2, « ad eos femina mittitur qui domestici sunt, » non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quæ primo nuntium mortis ad hominem detulit, primo etiam vitam resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, lib. XII *In Joan.*, c. XX, v. 17, col. 698, t. 7 : « Femina, quæ quondam mortis fuit ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percipit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiæ absolutionem, et maledic-

tionis repudium. » Similiter etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriæ pertinet, nullum detrimentum patietur femineus sexus : sed si majori charitate fervebunt, majori etiam gloria ex visione divina potientur; eo quod mulieres, quæ Dominum arctius amaverunt, intantum ut ab ejus sepulcro discipulis etiam recedentibus non recederent, primo viderunt Dominum in gloria resurgentem.

Conclusio. — Cum ea quæ communem hominum cognitionem excedunt mediantibus superioribus ad inferiores perveniant, gloriosa Christi resurrectio non omni populo manifestari debuit, sed quibusdam testibus a Deo præordinatis per quos manifestata ab aliis crederetur.

ARTICULUS II.

Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act., IV, 33 : *Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri.* Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea, ad certitudinem fidei habendam discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act., I, 9 : *Videntibus illis elevatus est.* Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod discipulis videntibus debuerit Christus resurgere.

3. Præterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit discipulis videntibus.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 9 : *Resurgens * Dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariæ Magdalenæ.* Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere ; sed cum eum quæreret in sepulcro, audivit ab angelo : *Surrexit, non est hic.* Ergo nullus vidit eum resurgere.

* *Surgens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Apostolus Rom., XIII, 1, *Quæ a Deo sunt * ordinata sunt.* Est autem hic ordo divinitus institutus ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per angelos revelentur, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. 1. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem, et Deo conformem, secundum illud Roman., VI, 10 : *Quod enim vivit, vivit Deo.* Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit *Super Matth.*, cap. ult., § 9, col. 1076, t. 1, quod « ideo angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur.

* *Quæ sunt a Deo ordinatæ sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu ; quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ prius ab angelis audierunt.

Ad secundum dicendum, quod ascensio Christi quantum ad terminum a quo non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum ad quem. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum a quo, id est, secundum quod elevabatur a terra; non autem viderunt ipsam quantum ad terminum ad quem ; quia non viderunt quomodo reciperetur in cælo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum a quo, secundum quod anima rediit ab inferis, et corpus de sepulcro clauso exivit, et quantum ad terminum ad quem, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

Ad tertium dicendum, quod Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Cum Christus resurgens, ad vitam communiter hominibus notam minime redierit, non debuit ejus resurrectio immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari.

ARTICULUS III.

Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret secundum illud Joan., xx, 20 : *Gavisi sunt discipuli viso Domino*. Sed magis fuissent certificati et consolati si eis continue suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

2. Præterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in cælum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act., I. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse quam ubi discipuli ejus erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

3. Præterea, ipso die resurrectionis dominicæ quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit, lib. III *De consensu Evangelistarum*, cap. ult., § 82, col. 1213, t. 3 : primo quidem mulieribus ad monumentum; secundo, eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio, Petro; quarto, duobus [1] euntibus in castellum; quinto, pluribus in Jerusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuerit apparere.

4. Præterea, Dominus ante passionem eis dixerat, Matth., XXVI, 32 : *Postquam resurrexero, præcedam vos in Galileam*; quod etiam angelus et ipsemet Dominus post resurrectionem mulieribus dixit ; et tamen antea in Jerusalem ab eis visus est, et ipso die resurrectionis, ut dictum est, et etiam die octavo, ut legitur Joan., XX. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

Sed contra est quod Joan., XXVI, 29, dicitur quod *post dies octo Christus discipulis apparuit*. Non ergo continue conversabatur cum eis.

Respondeo dicendum, quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda ; scilicet ipsa veritas resurrectionis, et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit quod pluries eis apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum præbuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continue conversari cum eis sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat. Unde Luc., ult., 44, dicitur eis : *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum.* Tunc quidem erat cum eis præsentia corporali; sed ante cum eis fuerat non solum corporali præsentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda prædicta verba exponens, *In* XXIV *Luc.*, v. 44, col. 631, t. 3, dicit : « *Cum adhuc essem vobiscum*, id est, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat. »

Ad primum ergo dicendum, quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis. Conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, ut ad similem vitam eum resurrexisse crederent, quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui præsentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Joan., XVI, 22 : *Iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis, quia reputaret se alibi convenientius esse; sed quia discipulis instruendis convenientius judicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione prædicta. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent ; postquam autem jam eam receperant, non oportebat eos jam certificatos tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quod post primum diem eis apparuerit, nisi quinquies. Ut enim Au-

[1] Parm. addit : « discipulis. »

gustinus dicit in lib. III *De consensu Evang.*, cap. ult., col. 1213, t. 3, post primas quinque apparitiones sexto eis apparuit, ubi vidit eum Thomas : septimo, ad mare Tiberiadis in captione piscium; octavo, in monte Galileæ, secundum Matthæum; nono, quod dicit Marcus, *novissime recumbentibus*, quia jam non erant in terra, cum illo convivaturi; decimo, in ipso die ascensionis, non jam in terra, sed elevatus in nube, cum in cælum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Joannes fatetur. Crebra enim erat ejus cum eis conversatio priusquam ascendisset in cælum; et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I Cor., xv, 6, dicitur quod *visus est plus quam quingentis fratribus simul*; *deinde visus est Jacobo* : de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus exponens illud quod dicitur Matth., xxvi : *Postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam*, *Hom.* lxxxii *in Matth.*, § 2, col. 140, t. 13 : « Non, » inquit, « in longinquam quamdam regionem ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere regionibus in quibus cum eo plurimum fuerant conversati; ut et hinc crederent, quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. » Propter hoc etiam in Galilæam se ire dicit, ut a timore Judæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius dicit *Super Luc.*, § ultim., col. 1944, t. 2 : « Dominus mandaverat discipulis ut in Galilæa eum viderent; sed illis metu intra conclave residentibus, ipse primum se obtulit, » nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio; « postea vero, confirmatis animis, illos Galilæam petiisse. »

Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, et complures in monte fuisse. Ut enim Eusebius dicit, in *Cat. S. Th. sup.* illud *Lucæ*, ult. : *Stetit in medio*, etc., « duo Evangelistæ, scilicet Lucas et Joannes, solis undecim, hunc scribunt apparuisse in Jerusalem; cæteri vero duo in Galilæam properare non solis undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt angelum et salvatorem jussisse; de quibus et Paulus meminit dicens : Deinde apparuit plusquam quingentis fratribus simul. »

Est autem verior solutio, quod prius in Jerusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem; in Galilæa vero non clam, aut semel, aut bis sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, præbens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in Actib., cap. i. Vel, sicut dicit Augustinus in lib. III *De consensu Evang.*, cap. ult., § 86, col. 1216, t. 3, « quod ab angelo et Domino dictum est, quod præcederet eos in Galilæam, prophetice accipiendum est. Galilæa namque interpretatur vel transmigratio vel revelatio. Prius itaque [1] secundum transmigrationis significationem intelligendum occurrit quod Christi gratia de populo Israel transmigratura erat ad gentes; quibus apostoli prædicantes non crederentur, nisi eis ipse Dominus viam in cordibus hominum præpararet; et hoc intelligitur : *Præcedet vos in Galilæam.* Secundum illud autem quod Galilæa interpretatur revelatio, non jam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua æqualis est Patri, quam promisit dilectoribus suis; et illuc præcessit, unde ad nos veniens non recessit, et quo nos præcedens non deseruit. »

Conclusio. — Non debuit Christus postquam surrexit a mortuis, diu cum discipulis suis conversari, ne ad vitam rediisse mortalem putaretur : sed aliquanto tempore, ut se vere resurrexisse ostenderet.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundum veritatem, nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia effigie apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta : quod est inconveniens; quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, qu. xiv, col. 14, t. 6, « si fallit Christus, veritas non est; est autem veritas Christus. » Ergo videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere.

2. Præterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus præstigiis detineantur. Hu-

[1] Deest in Parm. : « namque interpretatur vel transmigratio vel revelatio. Prius itaque. » Habetur autem : « In Galilæa enim secundum transmigrationis etc. »

jusmodi autem præstigia cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundum illud II ad Corinth., VI, 15 : *Quæ conventio Christi ad Belial?*.Ergo videtur quod non debuerit in alia effigie apparere.

3. Præterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit [1] in *Epistola* XXVIII *ad Hieronymum*, cap. III, col. 112, t. 2, si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacræ Scripturæ auctoritas. Ergo si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid discipuli post resurrectionem viderunt in Christo, quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

Sed contra est quod dicitur Marci, ult., 12 : *Post hæc duobus ex eis ambulantibus ostensus est in alia effigie euntibus in villam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimode, secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt; illi autem qui non habent mentem bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris : *animalis enim homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei*, ut dicitur I ad Corinth., II, 14. Et ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie, illis autem in alia effigie apparuit, qui jam videbantur circa fidem tepescere; unde dicebant, Lucæ, ult., 21 : *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel.* Unde Gregorius dicit in *Homil.* XXIII *in Evang.*, § 1, col. 1182, t. 2, quod « talem se exhibuit eis in corpore, qualis apud illos erat in mente : quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, ire se longius finxit, » scilicet ac si esset peregrinus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. II *De quæstionib. evang.*, quæst. ult., col. 1362, t. 3, « non omne quod fingimus mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis, alioquin omnia quæ a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non subsistit veritas talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam facta finguntur sine mendacio, ad aliquam rem significandam. » Et ita factum est hic, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. III *De consensu Evang.*, cap. XXV, § 72, col. 1206, t. 3, « Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies ab illa quam solebant intueri; quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies ejus claresceret, sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a Satana factum fuisse ne agnosceretur Jesus. » Unde Luc., ult., 16, dicitur quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.*

Ad tertium dicendum quod ratio illa sequeretur, si ab alienæ effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit, III *De cons. Evang.*, § 72, col. 1206, t. 3, « a Christo facta est permissio, » ut scilicet prædicto modo oculi eorum tenerentur, « usque ad sacramentum panis; ut unitate corporis ejus participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci. » Unde ibidem subditur quod « aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum; non quod ante clausis oculis ambularent : sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant; » quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet.

Conclusio. — Debuit Christus ad credendum dispositis in propria post resurrectionem apparere effigie; cæteris autem minus dispositis effigiem mutare pro varia illorum dispositione.

ARTICULUS V.

Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius, lib. I *De fide*, cap. XIII, § 84,

[1] Vide etiam *Ep.* XL, c. III, col. 155, t. 2.

col. 570, t. 3 : « Tolle[1] argumenta ubi fides quæritur. » Sed circa resurrectionem Christi quæritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

2. Præterea, Gregorius dicit *Homil.* XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1197, t. 2 : « Fides non habet meritum, ubi[2] humana ratio præbet experimentum. » Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Præterea, Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Joan., X, 10 : *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant.* Sed per hujusmodi ostensiones argumentorum videtur humanæ beatitudini impedimentum præstari ; dicitur enim Joan., XX, 29 ; *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est quod dicitur Act., I, 3, quod apparuit discipulis Christus *per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei.*

Respondeo dicendum, quod argumentum dicitur dupliciter. Quandoque dicitur argumentum quæcumque ratio rei dubiæ faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem : sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti, ut lib. *De rhetorica ad Alex.*, cap. XIV et XV. Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum ; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quæ rationem humanam excedit ; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I *Poster.*, text. 20. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, cum dixit : *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et psalmis, et prophetis de me*, ut habetur Luc., ult., 44. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quædam evidentia signa se vere resurrexisse ostendit. Unde in Græco, ubi nos habemus *in multis argumentis*, loco argumenti ponitur, tecmerion[3] quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo : primo quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis Luc., ult., 25 : *O stulti et tardi corde ad credendum!* et Marc., ult., 14, *Exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis.* Secundo ut per hujusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I Joan., I : *Quod vidimus, et audivimus, et manus nostræ contrectaverunt..., hoc testamur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus : quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit, quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur ; et talis est ratio demonstrativa. Hujusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt. Sed quod aliquis ea quæ non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum ejus ; sicut et Thomas cui dictum est, Joan., XX, 29 : *Quia vidisti me, credidisti*, aliud vidit, et aliud credidit ; vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit hujusmodi auxilia ad credendum. Unde ad argumentum defectus fidei in quibusdam Dominus dicit Joan., IV, 48 : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Et secundum hoc potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam

[1] « Aufer. » Migne.
[2] « Cui. » Migne.
[3] τεκμήριον, id est conjectura, sed firmior, evidentior, certior, non quæ dubiam dumtaxat fidem facit. « Probabile inventum ad faciendam fidem, » diceret Tullius, in *Partitionib. Orat.*, n. 6. Parm.

signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt nisi talia videant.

Conclusio. — Christus non probavit resurrectionem suam per evidentia discipulis argumenta, sed sacræ Scripturæ testimonio contentus fuit : probavit autem secundum quædam evidentia signa, se vere a mortuis resurrexisse.

ARTICULUS VI.

Utrum argumenta quæ Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis ejus. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem quod etiam angeli hominibus apparentes vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint : nam angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur, et conversabantur, et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Gen., XVIII de angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in lib. Tobiæ de angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit fuerunt sufficientia ad resurrectionem ejus manifestandam.

2. Præterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, id est habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ : sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos januis clausis intravit; quædam autem videntur esse contraria gloriæ, puta quod manducavit et bibit, et quod habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerint sufficientia neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali; unde et ipse dixit Magdalenæ, Joan., XX, 17 : *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum* : non ergo fuit conveniens quod ad manifestandam veritatem resurrectionis suæ seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Præterea, inter dotes glorificati corporis præcipua videtur esse claritas; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Præterea, angeli in testes resurrectionis inducti ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur. Nam apud Matthæum angelus super lapidem revolutum, apud Marcum vero intus angelus describitur visus a mulieribus ingressis monumentum; et rursus ab istis unus, a Joanne, cap. XX, duo sedentes; a Luca vero, cap. XXIV, duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est quod Christus qui est, Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap., VIII.

Respondeo dicendum, quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit; scilicet testimonio et argumento, sive signo; et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli : quorum primum est testimonium angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes evangelistas; aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur Luc., ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et gloriosam.

Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis; circa quod tria ostendit : primo quidem quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile præbuit; unde ipse dicit Luc., ult., 39 : *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo, ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio, ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices; unde, ut legitur Luc., ult., 39, dixit eis : *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.*

Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ iterato corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ : primo quidem per opus vitæ nutritivæ in hoc quod cum discipulis

manducavit et bibit, ut legitur Luc., ult. Secundo, per opera vitæ sensitivæ in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et præsentes salutabat; quod ostendebat se et videre et audire. Tertio, per opera vitæ intellectivæ in hoc quod cum eo loquebantur et de Scripturis disserebant. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis, et ulterius per hoc quod eis videntibus ascendit in cælum : quia, ut dicitur Joan., III, 13, *nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo.*

Gloriam etiam suæ resurrectionis ostendit discipulis per hoc quod ad eos januis clausis intravit; secundum enim quod Gregorius dicit in *Hom.* XXVI *in Evangel.*, § 1, col. 1198, t. 2, « palpandam carnem Dominus præbuit, quam januis clausis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et ejusdem naturæ et alterius gloriæ. » Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat, quod *subito ab oculis eorum evanuit*, ut dicitur Luc., ult., quia per hoc ostendebatur quod in potestate ejus erat videri et non videri; quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam [1] Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant, maxime propter Scripturæ testimonium, et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter angeli. Nam quia corpora ab angelis assumpta non erant corpora viva, vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio, et trajectio in interiorem partem corporis assumpti; unde et angelus dixit Tobiæ, XII, 18 : *Cum essem vobiscum.... videbar quidem vobiscum manducare et bibere*; *sed ego cibo invisibili utor.* Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit ejus comestio. Ut enim Augustinus dicit in XIII *De civit. Dei*, cap. XXII, col. 395, t. 7, « non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur. » Unde, sicut Beda dicit *In* XXIV *Luc.*, V 41, col. 631, t. 3, « Christus manducavit potestate, non necessitate. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, argumenta quædam inducebantur a Christo ad probandum veritatem humanæ naturæ, quædam vero ad probandam gloriam resurgentis. Conditio autem naturæ humanæ, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum præsentem, contrariatur conditioni gloriæ, secundum illud I ad Cor., XV, 43 : *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Et ideo ea quæ inducuntur ad ostendendam conditionem gloriæ, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum præsentem, et e converso. Unde Gregorius dicit in *Hom.* XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1198, t. 2, quod « duo mira, et juxta humanam rationem sibi valde contraria Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Super Joan.*, *tract.* CXXI, § 3, col. 1957, t. 3, « hoc quod Dominus dixit : Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum, sic dictum est ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus quæ in Christum non credidit, nisi cum ascendisset ad Patrem. Aut sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipse et Pater unum sunt; ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit, ut Patri agnoscat æqualem. Hæc autem carnaliter adhuc in eum credebat, quæ sicut hominem flebat. » Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, et tenuit pedes ejus, « quæstionem non facit, » ut Severianus [2] dicit « siquidem illud de figura est, hoc de sexu; illud de divina gratia, hoc de humana natura. » Vel sicut Chrys. dicit, *Hom.* LXXXVI *in Joan.*, § 2, col. 400, t. 14, volebat hæc mulier adhuc cum Christo conversari sicut et ante passionem, et præ gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Et ideo dixit : Nondum ascendi ad Patrem meum; quasi dicat : Non æstimes me jam terrenam vitam agere; quod enim in terris

[1] Parm. addit : « perfecte, »
[2] Legitur apud Petrum Chrysologum in *Serm.* LXXVI, col. 416.

me vides, hoc est quia nondum ascendi ad Patrem meum, sed in promptu est quod ascendam. » Unde subditur : *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus [1] dicit in *Dialogo ad Orosium*, qu. XIV, col. 738, t. 6, « clarificata carne Dominus resurrexit ; sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere ; quia non possent oculis suis talem claritatem perspicere. Si enim antequam moreretur pro nobis, et resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt ; quanto magis glorificata carne Domini eam videre non potuerunt. » Est etiam considerandum quod post resurrectionem Dominus hoc præcipue volebat ostendere quod idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multum poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet : nam immutatio quæ fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem ejus quod videtur ; quia sensibilia communia, inter quæ est unum et multa, vel idem et diversum, maxime dijudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis ejus discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam majestatis suæ ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo ante passionem gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. III *De consensu Evangel.*, cap. XXIV, col. 1200, t. 3, « possumus intelligere unum angelum visum a mulieribus, secundum Matthæum et Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium, quod erat aliqua maceria communitum, atque ibi vidisse angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthæus : ut hoc sit, sedentem a dextris, quod dicit Marcus ; deinde dum introspicerent locum, in quo jacuerat corpus Domini, visos ab eis alios duos angelos, primo quidem sedentes, » ut dicit Joannes, « et postea eos surrexisse, ut stantes viderentur, » ut dicit Lucas.

CONCLUSIO. — Christus resurrectionem suam testimoniis signisque in suo genere sufficientibus ostendit.

[1] Cod. : « Augustinus cui dictum opus jam abjudicatur. »

QUÆSTIO LVI.

DE RESURRECTIONIS CHRISTI CAUSALITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis ; 2° utrum resurrectio Christi sit causa nostræ justificationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Præterea, causa resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius [2], VII *De eccles. hierarch.*, § 2, col. 554, t. 1, et etiam Damascenus in IV lib. *Orth. fid.*, cap. XXVII, col. 1219, t. 1. Sed justitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Præterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris, quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Joan., V, 21 : *Pater suscitat mortuos* ; Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva : quia efficiens non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter

[2] Parm. : « ultim. cap. *Cælest. hierarch.* »
[3] Parm. addit : « sicut. »

distantiam temporis et loci; similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem et charitatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria, quia Christus resurgens, jam non erat viator, et ita non erat in statu merendi; et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostræ resurrectionis.

4. Præterea, cum mors sit privatio vitæ, nihil videtur esse aliud destruere mortem, quam reducere vitam; quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostræ resurrectionis. Non ergo ejus resurrectio.

Sed contra est quod super illud I ad Corinth., xv : *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis*, etc., dicit Glossa *interl.* : « Qui est causa efficiens resurrectionis nostræ. »

Respondeo dicendum, quod « illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quæ sunt post, » ut dicitur in II *Metaph.*, text. 4. Primum autem in genere veræ resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis; et hoc est quod Apostolus dicit I ad Corinth., xv, 20 : *Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium : quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter : nam principium humanæ vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in psal. xxxv, 10 : *Apud te est fons vitæ* : unde et ipse dicit Joan., v, 21 : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quælibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota; sicut ignis primo calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, cap. x *Cælest. hierarch.*, § 1, col. 271, t. 1. Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis per virtutem Verbi uniti; quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem Verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali; deinde perveniamus ad participandum [1] similitudinem resurrectionis [2].

Ad secundum dicendum, quod justitia Dei est causa prima resurrectionis nostræ; resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina justitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi; potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus, ut dictum est. Et ideo sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare; quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiæ. Et [3] quia, ut dictum est, primordialis causa resurrectionis humanæ est divina justitia, ex qua Christus habet potestatem judicium facere, inquantum Filius hominis est; virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt ejus judicio subjecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter

[1] Ita cum Mss. Tarrac. Alcan. et Paris. edit. passim. Al. : « ad percipiendum. »

[2] Parm. addit. : « ipsius. »

[3] Parm. : « et ideo. »

Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut dicit Glossa *interl.*, I ad Corinth., xv, sup. illud : *Primitiæ Christus.* Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum ; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostræ resurrectionis ; quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philip., III, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum ; exemplaritas tamen ejus se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom., VIII.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitæ ; sed secundum rationem exemplaritatis mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ ; resurrectio vero ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ. Passio tamen Christi est insuper causa[1] meritoria, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum Christus resurrexerit primitiæ omnium dormientium, ipsa ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis.

ARTICULUS II.

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XXIII, § 6, col. 1586, t. 3, quod « corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei. » Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus ejus, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud I ad Corinth., xv, 51 : *Omnes quidem resurgemus.* Sed non omnium animæ resurgent, quia quidam *ibunt in supplicium æternum*, ut dicitur Matth., xxv, 46. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Præterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc., I, 5 : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam ejus resurrectio.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., IV, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram*, quæ nihil aliud est quam resurrectio animarum ; et super illud psal. XXIX : *Ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod « resurrectio Christi est causa resurrectionis nostræ, et animæ in præsenti et corporis in futuro. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis ; quæ quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum ; a Deo enim est et quod anima vivit per gratiam, et quod corpus vivit per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum, quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, *ut sicut* secundum Apostolum, Rom., VI, 4, *Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris ; ita et nos in novitate vitæ ambulemus* ; et sicut ipse *resurgens ex mortuis jam non moritur*, *ita et* nos existimemus nos *mortuos esse peccato*, ut iterum vivamus cum illo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem : quia scilicet partici-

[1] In Parm. deest : « causa. »

pando divinam bonitatem animæ fiunt bonæ et justæ, non autem participando quamcumque creaturam. Unde cum dixisset : « Animæ resurgunt per substantiam Dei, » subdit: « Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animæ sanctæ. » Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus justificationis; sed resurrectio corporum ordinatur ad pœnam vel præmium, quæ sunt effectus judicantis. Ad Christum autem non pertinet justificare omnes, sed judicare, et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non [1] secundum animam.

Ad quartum dicendum, quod in justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato; resurrectio autem Christi est causa novitatis[2] vitæ, quæ est per gratiam, sive justitiam; et ideo Apostolus dicit, IV, 25, quod *traditus est* scilicet in mortem, *propter delicta nostra*, scilicet tollenda; *et resurrexit propter justificationem nostram.* Sed passio Christi est etiam meritoria, ut dictum est.

Conclusio. — Cum resurrectio Christi in virtute divinitatis agat, non modo resurrectionis corporum, sed etiam animarum causa effectiva et exemplaris est.

QUÆSTIO LVII.

DE ASCENSIONE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ascensione Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum fuerit conveniens Christum ascendere; 2° secundum quam naturam conveniat sibi ascensio; 3° utrum propria virtute ascenderit; 4° utrum ascenderit super omnes cælos corporeos; 5° utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas; 6° de effectu ascensionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum ascendere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus in II *De Cælo*, text. 65 et 66, quod illa « quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu. » Sed Christus optime se habuit, quia et secundum divinam naturam est summum bonum, et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in cælo quam in terra; nihil enim accrevit ei per hoc quod fuit in cælo, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuerit in cælum ascendere.

3. Præterea, Filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris; unde ipse dixit discipulis suis, Luc., XVII, 22 : *Venient dies, quando desideretis videre vultum* * *Filii hominis, et non videbitis.* Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in cælum.

* Unu diem.

4. Præterea, sicut Gregorius dicit, XIV *Moral.*, cap. LVI, § 72, col. 1078, t. 1, corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in cælum, quia ipse dicit post resurrectionem, Joan., XX, 17 : *Nondum ascendi ad Patrem meum.* Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XX, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.*

Respondeo dicendum, quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus

[1] Parm. addit : « omnes. »

[2] Parm. : « nativitatis. »

autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis; sed locus cælestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quod ascenderet in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud optime se habens, quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus, quia est omnino immutabilis, secundum illud Malach., III, 6 : *Ego dominus, et non mutor*. Quælibet autem creatura est mutabilis aliquo modo, ut patet per Augustinum, VIII *Super Gen. ad lit.*, cap. XIV, col. 384, t. 3. Et quia natura assumpta a Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quæ supra dicta sunt, non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus ascendit in cælum, nihil ei accrevit quantum ad ea quæ sunt de essentia gloriæ sive secundum corpus, sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriæ; non quod corpus ejus aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireret ex corpore cælesti; sed solummodo propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad ejus gloriam; et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in cælum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud psal. XV : *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, dicit Glossa : « Delectatio et lætitia erit mihi in concessu tuo, humanis obtutibus subtracto. »

Ad tertium dicendum, quod licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit Matth., ult., 20 : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*. Qui enim « ascendit in cœlos, non deserit adoptatos, » ut Leo papa dicit, *Serm.* II *de resurrect.*, cap. III, col. 392, t. 1. Sed ipsa ascensio Christi in cælum, qua corporalem suam præsentiam nobis substraxit, magis fuit utilis nobis quam præsentia corporalis fuisset : primo quidem propter fidei augmentum, quæ est de non visis. Unde ipse Dominus dicit discipulis suis, Joan., XVI, quod Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de justitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XCV, § 2 et 3, col. 1871, t. 3 : « Ipsa quippe fidelium comparatio, infidelium est vituperatio; unde subdit : Quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me. Beati enim qui non vident et credunt. Erit igitur vestra justitia, de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, creditis. » Secundo ad spei sublevationem; unde ipse dicit, Joan., XIV, 3 : *Si abiero, et præparavero vobis locum, iterum veniam* * *et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in cælo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi : *Quia ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ*, ut dicitur Matth., XXIV, 28. Unde et Mich., II, 13, dicitur : *Ascendit pandens iter ante eos*. Tertio ad erigendum charitatis affectum in cælestia. Unde dicit Apostolus, Col., III, 1 : *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram*. Ut enim dicitur Matth., VI, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia Spiritus sanctus est amor nos in cælestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis, Joan., XVI, 7 : *Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos;* quod exponens Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XCIV, § 4 et 5, col. 1869, t. 3, dicit : « Non potestis capere Spiritum, quamdiu secundum carnem persistitis nosse Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum Spiritus sanctus, sed et Pater, et Filius illis affuit spiritualiter. »

* *Iteram venio... ut ubi sum ego.*

Ad quartum dicendum, quod licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus cælestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act., I, 2, quod *post passionem suam præbuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis, per dies quadraginta*; ubi dicit quædam Glossa, *ordin.*, col. 426, t. 2 « quod, quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat; vel per quadraginta dies typus præsentis sæculi quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi; vel quia homo constat ex quatuor elementis, eruditur contra transgressionem Decalogi. »

CONCLUSIO. — Cum Christus post resurrectionem vitam immortalem inchoaverit, non decuit eum in terris remanere, sed super omnes cælos ascendere.

ARTICULUS II.

Utrum conveniebat Christo ascendere in cælum secundum divinam naturam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ascendere in cælum conveniat Christo secundum divinam naturam. Dicitur enim in psal. XLVI, 6 : *Ascendit Deus in jubilatione* : et Deuter., XXXIII, 26 : *Ascensor cæli, auxiliator tuus.* Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in cælum, secundum quod Deus.

2. Præterea, ejusdem est ascendere in cælum cujus est descendere de cælo, secundum illud Joan., III, 13 : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui de cælo descendit*; et Ephes., IV, 10 : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Sed Christus descendit de cælo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus ; non enim humana ejus natura ante in cælo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascenderit in cælum, secundum quod Deus.

3. Præterea, Christus sua ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris æqualitatem non pervenit, secundum quod homo, sic enim dicit : *Pater major me est*, ut habetur Joan., XIV, 28. Ergo videtur quod Christus ascenderit, secundum quod Deus.

Sed contra est quod Ephes., IV, super illud : *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit?* dicit Glossa : « Constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit. »

Respondeo dicendum, quod « ly secundum » duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc « ascendere » non potest convenire Christo secundum conditionem divinæ naturæ ; tum quia nihil est divinitate altius, quo possit ascendere ; tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinæ naturæ non competit, quæ est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quæ continetur loco, et motui subjici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in cælum, secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly « secundum » designet causam ascensionis, cum Christus ex virtute divinitatis in cælum ascenderit, non autem ex virtute humanæ naturæ, dicendum est quod Christus ascendit in cælum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus[1] dicit in *Serm.* CLXXVI *de Ascens.*, § 3, col. 2082, t. 5 : « De nostro fuit quod Filius Dei pependit in cruce, sed de suo quod ascendit. »

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnatus[2].

Potest tamen dici quod ascendere etsi non proprie conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subjicit et humiliat Deo ; et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cujuslibet creaturæ, ex eo quod eam subjicit sibi.

Ad secundum dicendum quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus in lib. IV *De symbolo*, cap. VII, col. 666, t. 6 : « Quis est qui descendit ? Deus homo. Quis est qui ascendit ? idem ipse Deus homo. » Descensus tamen duplex attribuitur Christo : unus quidem, quo dicitur descendisse de cælo ; qui quidem attribuitur Deo homini, secundum quod Deus : non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua cum in forma Dei esset, servi formam suscepit ; sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit, ita dicitur descendisse de cælo, non quod cælum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus, quo *descendit in inferiores partes terræ*, ut dicitur Ephes., IV, qui quidem est descensus localis : unde competit Christo secundum conditionem humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus dicitur ad Patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ ; quod quidem convenit Christo aliqualiter secundum divinam naturam, aliqualiter autem secundum humanam, ut[3] infra dicetur.

[1] Cod. : « Augustinus ; sed iste sermo spuriis annumeratur.

[2] Parm. : « incarnandus. »

[3] Parm. : « secundum quod. »

Conclusio. — Ascendit Christus in cælum, non secundum divinam naturam, qua nunquam cælum, deseruit, sed secundum quod homo virtute divinitatis penetravit cælos.

ARTICULUS III.

Utrum Christus ascenderit propria virtute.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci, ult., 19, quod *Dominus Jesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in cælum*; et Act., i, 9, dicitur : *Videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena ferebatur in cælum.

2. Præterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum ; nullus autem motus est ex propria virtute ejus quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propria virtute in cælum.

3. Præterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in cælum, ut dicitur Act., i. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

Sed contra est quod dicitur Isa., lxiii, 1 : *Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suæ.* Et Gregorius dicit in *Hom. Ascensionis*, xxix *in Evang.*, § 5, col. 1216, t. 2 : « Notandum est quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur, quia homo purus adjutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non angelis sublevatus legitur : quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur. »

Respondeo dicendum, quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi : una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ, et tali virtute manifestum est quod Christus [1] non ascendit : alia autem virtus in humana natura Christi est virtus gloriæ, secundum quam Christus in cælum ascendit.

Cujus quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintæ essentiæ quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari [2] in unum, ita quod in statu hujus mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur; et ideo secundum naturam elementi prædominantis corpus humanum naturali virtute deorsum fertur; in statu autem gloriæ prædominabitur natura cælestis, per cujus inclinationem et virtutem corpus Christi et alia sanctorum corpora feruntur in cælum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est, et infra magis agetur in tractatu de resurrectione communi.

Hac autem opinione prætermissa, alii assignant rationem prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex cujus redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit *Ad Dioscorum, epist.* cxviii, § 14, col. 439, t. 2. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, ut, sicut Augustinus dicit, XXII *De civit. Dei*, cap. ult., § 1, col. 801, t. 7, « ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus; nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus. » Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco cælesti, sicut dictum est. Et ideo ex virtute animæ volentis corpus Christi ascendit in cælum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animæ, ita, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* xxiii, § 5, col. 1584, t. 3, « participatione Dei fit anima beata. » Unde prima origo ascensionis in cælum est virtus divina.

Sic igitur Christus ascendit in cælum propria virtute : primo quidem virtute divina; secundo [3] animæ glorificatæ moventis corpus, prout vult.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a Patre, eo quod eadem est virtus Patris et Filii, ita etiam Christus ex propria virtute ascendit in cælum, et tamen a Patre est elevatus et assumptus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa

[1] Parm. addit : « in cœlum. »
[2] Parm. : « ad. »

[3] Parm. addit : « virtute. »

probat quod Christus non ascendit in cælum propria virtute, quæ est naturæ humanæ naturalis : ascendit tamen in cælum propria virtute, quæ est virtus divina, et propria virtute, quæ est animæ beatæ. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum præsentem, in quo corpus non est omnino subjectum spiritui, tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cujus tota natura est omnino subjecta spiritui.

Ad tertium dicendum, quod etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur, quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis ejus recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cujus divisionem dividitur tempus, ut dicitur VI *Phys.*, text. 36 et seq. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed moveatur ea velocitate quam Deus disponit.

Conclusio. — Ascendit Christus in cælum propria virtute, primo quidem divina, secundo vero virtute animæ glorificatæ, quæ corpus pro arbitrio suo movebat.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus ascenderit super omnes cælos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes cælos. Dicitur enim in psal. x, 5 : *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cælo sedes ejus.* Quod autem est in cælo, non est supra cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos [1].

2. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes cælos, nisi cælum divideretur, quod est impossibile.

3. Præterea, Act., I, 9, dicitur quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed nubes non possunt elevari super cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

4. Præterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus, et [2] frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra cælum, videtur quod corpus Christi supra cælum non ascenderit.

Sed contra est quod dicitur Ephes., IV, 10 : *Ascendit super omnes cælos, ut impleret omnia.*

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quæ sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum, in IV *Physic.*, text. 43 et seq.; et in II *De Cælo*, text. 30 ; per formam enim unumquodque corpus participat divinum esse, ut patet in I *Physic.*, text. 81. Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam, quam quodcumque corpus naturale per formam suæ naturæ : et inter cætera corpora gloriosa manifestum est quod corpus Christi majori refulget gloria. Unde convenientissimum est ei quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo super illud Ephes., IV : *Ascendens in altum*, dicit Glossa *interl.* : « Loco et dignitate. »

Ad primum ergo dicendum, quod sedes Dei dicitur esse in cælo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cæli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cælos; sicut et in psal. VIII, 3,

[1] Parm. hic inserit objectionem quam non habent cod. novem Paris., sicut nec responsionem. « Præterea, super omnes cælos non est aliquis locus, ut probatur in I *De Cælo*, text. 69. Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes cælos.

« Ad secundum dicendum, quod locus habet rationem continentis; unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum cælum. Intantum igitur corpora indigent esse in loco per se, inquantum indigent contineri a corpore cælesti. Corpora autem gloriosa, et maxime corpus Christi, non indiget tali continentia, quia nihil recipit a corporibus cælestibus, sed a Deo, mediante anima. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam cælestium corporum, et non esse in loco continente. Nec tamen oportet quod extra cælum sit vacuum, quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis, sed potentia illud perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat, I *De cælo*, quod extra cælum est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet. »

[2] Parm. : « et ut. »

dicitur : *Elevata est magnificentia tua super cælos, Deus.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore; tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possint[1] esse, sicut et fecit, ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret, et quod intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius, *Hom.* XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1197, t. 2. Ergo[2] Christi corpori convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

Ad tertium dicendum, quod nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, ut Gregorius dicit ibid. *Hom.* XXIX *in Evang.*, § 5, col. 1216, t. 2, sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube Exod., XXII.

Ad quartum dicendum, quod corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ quod possit in cælo aut supra cælum esse; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam; et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies est violenta; unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

Conclusio. — Cum corpus Christi gloriosum perfectissimo modo divinam participaverit bonitatem, decuit, ut super omnes cælos elevaretur.

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quæ non dicuntur secundum unam rationem, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporalibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt in I parte. Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. LV, col. 170, t. 3, quod omni corpori spiritus præfertur. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Præterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed contra est quod dicitur Ephes., I, 21 : Constituit *illum supra omnem principatum, et potestatem, et* supra *omne nomen quod nominatur sive * in hoc sæculo, sive in futuro.* ** Non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro.*

Respondeo dicendum, quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior; sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis; exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus cælestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet considerando conditiones naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias, considerando tamen dignitatem unionis, qua est personaliter Deo conjunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo secundum prædictæ congruentiæ rationem debetur ei locus altior[3] ultra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit in *Hom. ascensionis*, XXIX *in Evang.*, § 5, col. 1216, t. 2, quod « qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiæ, tamen hoc est in utraque ratione commune quod digniori rei attribuitur superior locus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturæ corporeæ, non autem secundum rationem unionis.

Ad tertium dicendum, quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum; et sic nullus locus est tam altus qui excedat dignitatem spiritualis substantiæ, secundum quod procedit objectio; vel secundum dignitatem eorum quibus

[1] Parm. : « possit esse simul cum alio corpore. »

[2] In Parm. : « Corpus ergo Christi simul potest esse. »

[3] Parm. : « supra. »

attribuitur locus; et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

Conclusio. — Quamquam Christi corpus secundum suæ naturæ conditionem sit infra substantias spirituales, ut conjunctum tamen Deo in persona, est omnibus spiritualibus substantiis excellentius : ideoque decuit, ut super omnem creaturam elevaretur.

ARTICULUS VI.

Utrum ascensio Christi sit causa nostræ salutis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis. Christus enim fuit causa nostræ salutis, inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis ejus : non est autem idem meritum et præmium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

2. Præterea, si ascensio Christi est causa nostræ salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio ejus sit causa nostræ ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per ejus passionem, quia, ut dicitur Hebr., x, 19, *habemus* * *fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius*. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuerit causa nostræ salutis.

* *Habentes... in sanguine Christi.*

3. Præterea salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundum illud Isa., LI, 6: *Salus autem mea in sempiternum erit.* Sed Christus non ascendit in cælum, ut ibi in sempiternum esset ; dicitur enim Act., I, 11 : *Quemadmodum* * *vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet ;* legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act., IX. Ergo videtur quod ejus ascensio non sit causa nostræ salutis.

* *Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in cælum.*

Sed contra est quod ipse dicit Joan., XVI, 7 : *Expedit vobis ut ego vadam*, id est, ut recedam a vobis per ascensionem.

Respondeo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostræ salutis dupliciter; uno modo ex parte nostra : alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per ejus ascensionem, sicut supra dictum est, primo quidem datur locus fidei, secundo spei, tertio charitati, quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum jam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum cælestem ; sicut et Apostolus dicit II ad Corinth., v, 16 : *Etsi cognovimus secundum carnem Christum*, id est, « mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem, » ut Glossa *ord.*, col. 559, t. 2, exponit ; *sed nunc jam non novimus.* Ex parte autem sua, quantum ad ea quæ ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis præparavit ascendendi cælum, secundum quod ipse dicit Joan., XIV, 2 : *Vado parare vobis locum.*; et Mich., II, 13 : *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput præcessit. Unde dicitur Joan., XIV, 3 : *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animæ sanctorum, quas de inferno eduxerat, in cælum traduxit, secundum illud psal. LXVII, 17 : *Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem*, Ephes., IV, 8: quia scilicet eos qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in cælum, quasi in locum peregrinum humanæ naturæ, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo, quia sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit cælum ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Hebr., VII. Ipsa enim repræsentatio sui ex natura humana quam in cælum intulit, est quædam interpellatio pro nobis ; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio, ut in cælorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes., IV, 10 : *Ascendit super omnes cælos, ut adimpleret* * *omnia*, scilicet « donis suis » secundum Glossam.

* *Ut impleret.*

Ad primum ergo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostræ salutis, non per modum meriti sed per modum efficientiæ, sicut supra de resurrectione dictum est.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi est causa nostræ ascensionis in cælum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti ; ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostræ, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra conjungi.

Ad tertium dicendum, quod Christus

semel ascendens in cælum adeptus est sibi et nobis in perpetuum jus et dignitatem mansionis cælestis : cui tamen dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat; vel ut ostendat se omnibus, sicut in judicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act., IX. Et ne quis credat hoc factum fuisse non Christo ibi corporaliter præsente sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse Apostolus dicit I ad Cor., XV, 8, ad confirmandam resurrectionis fidem : *Novissime omnium tamquam abortivo, visus est et mihi.* Quæ quidem visio veritatem resurrectionis non probaret, nisi ipsum verum [1] corpus visum fuisset ab eo.

CONCLUSIO. — Ascensio Christi salutis nostræ causa fuit, tum ex parte nostra, quatenus per ejus ascensionem mens nostra in ipsum movetur; tum ex parte sua, quatenus nobis viam in cælum præparavit.

QUÆSTIO LVIII.

DE SESSIONE CHRISTI AD DEXTERAM PATRIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram Patris; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Christus sedeat ad dexteram Dei Patris; 2° utrum hoc conveniat ei secundum divinam naturam; 3° utrum conveniat ei secundum humanam [2]; 4° utrum hoc sit proprium Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiæ positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est*, ut habetur Joan., IV, 24. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, si aliquis sedet ad dexteram alicujus, ille sedet ad sinistram ejus. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quod Pater sedeat ad sinistram Filii, quod est inconveniens.

3. Præterea, sedere et stare videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit, Act., VII, 55 : *Ecce video cælos apertos, et Filium hominis stantem ad dexteram* * *virtutis Dei.* Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris. ** A dextris Dei.*

Sed contra est quod dicitur Marci, ult., 19: *Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, ascendit * in cælum, et sedet a dextris Dei.* ** Assumptus est in cœlum.*

Respondeo dicendum, quod in nomine sessionis possumus duo intelligere [3] : videlicet quietem, secundum illud Luc., ult., 49 : *Sedete hic in civitate;* et etiam regiam, vel judiciariam potestatem, secundum illud Proverb., XX, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris : uno quidem modo, inquantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quæ ejus dextera dicitur secundum illud ps. XV, 10 : *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit in lib. I *De symbolo*, cap. IV, col. 634, t. 6 : « Sedet ad dexteram Patris. Sedere intelligite habitare, quomodo dicimus de quocumque homine : In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite habitare Christum in dextera Dei Patris; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris. » Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, inquantum Patri conregnat, et ab eo habet judiciariam potestatem; sicut ille qui consedet regi ad dexteram, assistit ei in regnando, et judicando. Unde Augustinus dicit in alio *Serm. de symbolo*, lib. II, cap. VII, col. 646, t. 6 : « Ipsam dexteram intelligite potestatem, quam accepit homo ille susceptus a Deo, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicandus. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 1103, t. 1, « non localem dexteram Patris dicimus; qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscitur dexteram? Dextera enim et sinistra eorum quæ circumscribuntur, sunt.

[1] Parm. : « ipsum Christi corpus. »
[2] Parm. addit : « naturam. »

[3] Parm. : « considerare. »

Dexteram autem Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. »

Ad secundum, dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam *Sermone de symb.*, I, cap. IV, § 11, col. 634, t. 6 : « Si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem, » scilicet in æterna beatitudine, « omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in *Hom. Ascens.*, XXIX *in Evang.*, § 7, col. 1217, t. 2, « sedere judicantis est, stare vero pugnantis vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adjutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suæ gloriam judex in fine videbitur. »

Conclusio. — Convenit Christo ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum æternaliter incorruptibilis manet in gloria Patris, et illi conregnans ab eo suscipit omnium judiciariam potestatem.

ARTICULUS II.

Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundum quod est Deus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo secundum quod est Deus. Christus enim secundum quod est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicujus, et ille qui sedet ad dexteram ejus. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Præterea, Marci, ult., 19, dicitur quod *Dominus Jesus assumptus est in cælum, et sedet a dextris Dei.* Christus autem non est assumptus in cælum, secundum quod est Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

3. Præterea, Christus, secundum quod Deus, est æqualis Patri et Spiritui sancto. Ergo si Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione Spiritus sanctus sedebit ad dexteram Patris et Filii, et ipse Pater ad dexteram Filii [1], quod nusquam invenitur.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. IV *Orthod. fid.*, cap. II, col. 1103, t. 1, quod dexteram Patris « dicimus gloriam et honorem Divinitatis, » in qua Filius Dei extitit ante sæcula ut Deus, et Patri consubstantialis.

Respondeo dicendum, quod, ut ex prædictis patet, nomine dexteræ tria intelligi possunt : uno modo, secundum Damascenum « gloria divinitatis ; » alio modo secundum Augustinum [2], lib. I *De symb.*, cap. IV, col. 634, t. 6, « beatitudo Patris; » tertio modo, secundum eumdem, l. II *De symb.*, c. VII, col. 646, t. 6, « judiciaria potestas. « Sessio autem, ut dictum est, vel habitationem, vel regiam seu judiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris, nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam divinitatis et beatitudinem, et judiciariam potestatem, et hoc [3] incommutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit Filio [4] secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris; ita tamen quod hæc propositio « ad » quæ transitiva est, solam distinctionem personalem importat, et originis ordinem, non autem gradum naturæ vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei dicitur dextera Patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus Patris; sed dextera Patris secundum tres significationes prædictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in prædicta sessione designatur; sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

Ad tertium dicendum, quod nullo modo potest dici quod Pater sedeat ad dexteram Filii vel Spiritus sancti, quia filius et Spiritus sanctus trahunt originem a Patre, et non e converso. Sed Spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram Patris vel Filii, secundum sensum prædictum, licet secundum quamdam appropriationem attribuatur Filio, cui appropriatur æqualitas, sicut dicit Augustinus, lib. I *De doctr. christ.*, cap. V, col. 21,

[1] Parm. addit : « et Spiritus Sancti. »
[2] Parm. : « lib. *Contr. serm. Arianorum,* c. XII, et. » — [3] Parm. : « immutabiliter. »
[4] Parm. addit : « Dei. »

t. 3, quod « in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio. »

Conclusio. — Christus, secundum quod Deus, convenienter dicitur ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum habet unam cum Patre deitatis gloriam, et beatitudinem et judiciariam potestatem.

ARTICULUS III.

Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo secundum quod homo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo secundum quod est homo. Ut enim Damascenus dicit, lib. IV *Orth. fid.*, cap. II, col. 1103, t. 1, « dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. » Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo, secundum quod est homo. Ergo videtur quod Christus secundum quod homo non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, sedere ad dexteram regnantis subjectionem excludere videtur; quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subjectus Patri, ut dicitur I ad Cor., XV. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Præterea, Rom., VIII, super illud : *Qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa *ord.*, col. 499, t. 2, id est, « æqualis Patri, in honore, quo Deus Pater est : » vel ad dexteram Patris, id est, « in potioribus bonis Dei. » Et super illud Hebr., I : *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis*, Glossa, id est, « ad æqualitatem Patris super omnia, et loco, et dignitate. » Sed esse æqualem Deo non convenit Christo, secundum quod est homo; nam secundum hoc ipse dicit Joan., XIV, 28 : *Pater major me est.* Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod homo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *Sermone de symbolo*, cap. VII, col. 646, t. 6 : « Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicandus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, nomine dexteræ Patris intelligitur vel ipsa gloria deitatis ipsius, vel beatitudo æterna ejus, vel potestas judiciaria et regalis. Hæc autem præpositio « ad » quemdam accessum ad dexteram designat; in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse tripliciter : uno modo, ut sit convenientia in natura, et distinctio in persona : et sic Christus, secundum quod Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eamdem naturam cum Patre; unde prædicta conveniunt essentialiter Filio, sicut et Patri; et hoc est esse in æqualitate Patris. Alio modo secundum gratiam unionis, quæ importat e converso distinctionem naturæ, et unitatem personæ. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est Filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram Patris; ita tamen quod ly « secundum quod » non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut supra expositum [1] est. Tertio modo potest prædictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, intantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior cæteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et judiciariam potestatem.

Sic igitur si ly « secundum quod » designet conditionem naturæ, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, id est, in æqualitate Patris : secundum autem quod homo, sedet ad dexteram Patris [2], in bonis paternis potioribus præ cæteris creaturis, id est, in majori beatitudine, et habens judiciariam potestatem. Si vero ly « secundum quod » designet unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo, sedet ad dexteram Patris, secundum æqualitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum eadem [3] natura assumpta, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi secundum conditiones suæ naturæ non habet gloriam vel honorem deitatis, quam tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit : « In qua » scilicet gloria deitatis, « Dei Filius existens ante sæcula, ut Deus, et Patri consubstantialis, sedet conglorificata carne ejus : adoratur enim

[1] Parm. : « dictum. »
[2] Parm. addit : « id est. »
[3] In Parm. deest : « eadem. »

una adoratione cum carne sua ab omni creatura. »

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, subjectus est Patri, prout ly « secundum quod » designat conditionem naturæ ; et secundum hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum rationem æqualitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, et judiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod esse in æqualitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

Conclusio. — Christus secundum quod Deus, sedere dicitur ad dexteram Patris, prout unam cum illo naturam habet; secundum quod homo autem sedet ad illius dexteram, ut homo divinum denotat suppositum, eodem dignum honore in natura assumpta, et in potioribus bonis Patris constitutum.

ARTICULUS IV.

Utrum sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus, Ephes., II, 6, quod *Deus conresuscitavit nos, et consedere fecit in cælestibus in Christo Jesu.* Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I *De symbolo*, cap. IV, col. 634, t. 6, « Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in ejus beatitudine. » Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi.

3. Præterea, ipse dicit Apoc., III, 21 : *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus.* Sed per hoc sedet Christus ad dexteram Patris quod sedet in throno ejus. Ergo etiam alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Præterea, Matth., XX, 23, Dominus dicit: *Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.* Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr., I, 13: *Ad quem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis*, id est, in meis bonis potioribus, vel mihi secundum divinitatem æqualis? quasi dicat, ad nullum. Sed angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo minus[1] nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris quam Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, inquantum secundum naturam divinam est in æqualitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii[2] nec angelo nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc quia ipse jam resuscitatus est, dicit Apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom., VIII, 11 : *Qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra* *; et secundum eumdem modum loquendi subdit Apostolus quod *consedere nos fecit in cælestibus*, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet. * *Vestra.*

Ad secundum dicendum, quod quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem; quod soli Christo convenit; nulli autem alii creaturæ. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus : unde et dicitur Matth., XXV, 33, quod *statuet oves a dextris.*

Ad tertium dicendum, quod per thronum significatur judiciaria potestas quam Christus habet a Patre; et secundum hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem sancti habent eam a Christo; et secundum

[1] Parm. : « multo magis. »

[2] In Parm. deest : « alii. »

hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth., xix, 28 : *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* LXVI, « locus ille, » id est, consessus dexteræ, « invius est omnibus non solum hominibus, sed etiam angelis ; sicut enim præcipuum unigeniti ponit Paulus dicens : *Ad quem autem angelorum dixit unquam : Sede a dexteris meis?* Dominus ergo non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sunt, sed condescendens interrogantium supplicationi respondit ; hoc enim unum solum quærebant præ aliis, stare apud ipsum.

Potest tamen dici quod petebant filii Zebedæi excellentiam habere præ aliis in participando judiciariam potestatem ejus ; unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram Patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

CONCLUSIO. — Soli Christo, non angelo, vel homini convenit ad dexteram Dei Patris sedere, cum solus sit in natura Patri æqualis secundum divinitatem, et in excellentissima bonorum Patris possessione super omnes creaturas constitutus, inquantum homo.

QUÆSTIO LIX.

DE JUDICIARIA POTESTATE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de judiciaria potestate Christi ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum judiciaria potestas sit attribuenda Christo ; 2° utrum conveniat sibi, secundum quod est homo ; 3° utrum eam fuerit ex meritis adeptus ; 4° utrum ejus potestas judiciaria sit universalis respectu omnium hominum ; 5° utrum præter judicium quod agit in hoc tempore, sit expectandum aliud universale judicium futurum per ipsum ; 6° utrum ejus judiciaria potestas etiam ad angelos se extendat.

De executione autem finalis judicii convenientius agetur cum considerabimus de his quæ pertinent ad finem mundi ; nunc autem sufficit ea sola tangere quæ pertinent ad Christi dignitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum judiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Judicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum ; unde dicitur Rom., xiv, 4 : *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum, est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo judiciaria potestas.

2. Præterea, Danielis, vii, 9, dicitur : *Antiquus dierum sedit;* et postea subditur : *Judicium sedit, et libri aperti sunt.* Sed Antiquus dierum intelligitur Pater, quia, ut Hilarius dicit in lib. II *De Trin.*, § 1, col. 51, t. 2, « in Patre est æternitas. » Ergo judiciaria potestas magis est attribuenda Patri quam Christo.

3. Præterea, ejusdem videtur esse judicare cujus est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum ; dicit enim Dominus Joan., xvi, 8 : *Cum autem venerit ille*, scilicet Spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.* Ergo judiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

Sed contra est quod dicitur Act., x, 42, de Christo : *Hic * est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* * *Ipse est.*

Respondeo dicendum, quod ad judicium faciendum tria requiruntur : primo quidem potestas subditos coercendi ; unde dicitur Eccli., vii, 6 : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Secundo, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore justitiæ judicium proferat, secundum illud Proverb., iii, 12 : *Quem enim diligit Dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Tertio, requiritur sapientia, secundum quam formatur judicium ; unde dicitur Eccli., x, 1 : *Judex sapiens judicabit populum suum.* Prima autem duo præexiguntur ad judicium ; sed proprie tertium est secundum quod accipitur forma judicii, quia ipsa ratio judicii est lex sapientiæ vel veritatis, secundum quam judicatur. Et quia Filius est sapientia genita, et veritas a Patre procedens, et ipsum perfecte repræsentans, ideo proprie judiciaria potes-

tas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, cap. XXXI, col. 147, t. 3 : « Hæc est incommutabilis illa veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, et omnes animæ rationales secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohæremus, sola ipsa veritas judicat ; de ipsa vero nec Pater ; non enim minor est quam ipse. Et ideo quæ Pater judicat, per ipsam judicat. » Et postea concludit : « Pater ergo non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio. »

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod judiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est ; sed tamen per quamdam appropriationem judiciaria potestas attribuitur Filio (*a*), ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in VI *De Trinit.*, cap. X, col. 931, t. 8, Patri attribuitur æternitas propter commendationem principii quod importatur in ratione æternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas judicandi attribuitur Patri inquantum est principium Filii, sed ipsa ratio judicii attribuitur Filio, qui est ars et sapientia Patris ; ut scilicet sicut Pater facit omnia per Filium, inquantum est ars ejus, ita etiam judicet omnia per Filium inquantum est sapientia et veritas ejus. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod *Antiquus dierum sedit* ; et postea subditur quod *Filius hominis pervenit usque ad Antiquum dierum, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum* : per quod datur intelligi quod auctoritas judicandi est apud Patrem, a quo Filius accepit potestatem judicandi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XCV, § 2, col. 1871, t. 3, « ita dixit Christus quod Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tamquam diceret : Ille diffundet in cordibus vestris charitatem ; sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem. » Sic ergo Spiritui sancto attribuitur judicium, non quantum ad judicii rationem, sed quantum ad effectum judicandi, quem homines habent.

CONCLUSIO. — Cum Christus sit sapientia genita et veritas a Patre procedens, ipsum perfecte repræsentans, illi soli convenit judiciaria potestas.

ARTICULUS II.

Utrum judiciaria potestas conveniat Christo, secundum quod est homo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione*, cap. XXXI, col. 147, t. 3, quod judicium attribuitur Filio inquantum est ipsa lex primæ veritatis. Sed hoc pertinet ad Christum, secundum quod est Deus. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

2. Præterea, ad judiciariam potestatem pertinet præmiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed præmium bonorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi a Deo ; dicit enim Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XXIII, § 5, col. 1585, t. 3, quod « participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ. » Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

3. Præterea, ad judiciariam Christi potestatem pertinet judicare occulta cordium, secundum illud I ad Corinth., IV, 5 : *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Jerem., XVII, 9 : *Pravum est cor * hominis et inscrutabile ; quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, et probans renes, qui do unicuique juxta viam suam.* Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

* *Cor omnium... scrutans cor.*

Sed contra est quod dicitur Joan., V, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Respondeo dicendum, quod Chrysostomus *Super Joan.*, *hom.* XXXVIII, parum ante med., sentire videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Joannis in-

(*a*) Secundum Richardum potestas judiciaria, si accipiatur in communi, appropriatur Christo ; sed, si accipiatur ex potestate delegata, est propria Christo, non appropriata.

ductam sic exponit : « Potestatem dedit ei judicium facere ; » et postea subdit : « Quia Filius hominis est, nolite mirari hoc; non enim propterea suscepit judicium quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei filius est, propterea judex est. Quia vero ea quæ dicebantur erant majora quam secundum hominem, ideo hanc opinionem solvens dixit : Ne miremini, quia Filius hominis est; etenim ipse est etiam Filius Dei. » Quod quidem probat per resurrectionis effectum ; unde subdit : « Quia venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei. »

Sciendum tamen, quod quamvis apud Deum remaneat primæva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur a Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur Deuter., I, 16 : *Quod justum est judicate*; et postea subditur : *Quia Dei est judicium*, cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem supra, quod Christus etiam in natura humana est caput totius Ecclesiæ, et quod sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere judiciariam potestatem.

Propter quod Augustinus, *Tract.* XIX *in Joan.*, col. 1553, t. 3, auctoritatem prædictam Evangelii sic dicit esse intelligendam : « Potestatem dedit ei judicium facere quia Filius hominis est, » non quidem propter conditionem naturæ, quia sic « omnes homines hujusmodi potestatem haberent, » ut Chrysostomus objicit, loc. sup. cit. ; sed hoc pertinet ad gratiam capitis quam Christus in humana natura accepit.

Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria. Primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines ; sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur ; ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit Hebr., IV, 15: *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ* ejus. Secundo, quia in finali judicio, ut Augustinus dicit *Super Joan., tract.* XXIII, § 6, col. 1585, t. 3, erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitabit Deus per Filium hominis ; sicut per eumdem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio, quia ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini, serm.* CXXVII, c. VII, col. 711, t. 5, « rectum erat ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur. »

Ad primum ergo dicendum, quod judicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam judicii ; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet, secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quædam lex et quædam justitia animata. Unde et ibidem Augustinus introducit quod dicitur I Cor., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Anima autem Christi præ cæteris creaturis magis fuit unita veritati : et magis ea repleta, secundum illud Joan., I, 14 : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.* Et secundum hoc ad animam Christi maxime pertinet omnia judicare.

Ad secundum dicendum, quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere ; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, inquantum est caput et auctor salutis eorum, secundum illud Hebr., II, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari* *. * *Consummare.*

Ad tertium dicendum, quod cognoscere occulta cordium, et dijudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum ; sed ex refluentia divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei cognoscere et judicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur. Et ideo dicitur Rom., II, 16 : *In die cum judicabit Deus occulta hominum...., per Jesum Christum.*

CONCLUSIO. — Cum Christus secundum quod homo, caput sit totius Ecclesiæ ei secundum quod homo, convenit habere judiciariam potestatem.

ARTICULUS III.

Utrum Christus ex meritis adeptus fuerit judiciariam potestatem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus judiciariam potestatem. Judiciaria enim potestas consequitur regiam dignitatem, secundum illud Proverb., XX, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis ;

competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei : dicitur enim Luc., I, 32 : *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in æternum.* Ergo Christus judiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Præterea, sicut dictum est, judiciaria potestas competit Christo, inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinæ et humanæ naturæ, secundum illud Joan., I, 14 : *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre plenum gratiæ et veritatis* ; *et de plenitudine ejus nos omnes accepimus;* quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis judiciariam potestatem.

3. Præterea, Apostolus dicit I ad Corinth., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quæ non est ex meritis ; *alioquin jam non esset gratia*, ut dicitur Rom., XI, 6. Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat nec Christo, nec aliis, ex meritis, sed ex sola gratia.

Sed contra est quod dicitur Job, XXXVI, 17 : *Causa tua quasi impii judicata est; causam judiciumque recipies;* et Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, *serm.* CXXVII, c. VII, col. 711, t. 5 : « Sedebit judex qui stetit sub judice ; damnabit veros reos, qui falso factus est reus. »

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis : sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis, et propter gloriam animæ, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quod judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis ; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundum Dei justitiam judex esset qui pro Dei justitia pugnavit, et vicit et injuste judicatus est. Unde ipse dicit Apoc., III, 21 : *Ego vici, et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundum illud psal. IX, 5 : *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de judiciaria potestate, secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiæ habitualis, quæ est perfectiva animæ Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo judiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

CONCLUSIO. — Quamquam judiciaria potestas debeatur Christo propter divinam personam, et capitis dignitatem, et gratiæ plenitudinem, eam tamen promeruit, ut secundum Dei justitiam judex esset, qui pro justitia pugnavit, et vicit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christo conveniat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad Christum non pertineat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc., XII, 13, cum quidam de turba Christo diceret : *Dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem*, ille respondit : *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet judicium super omnes res humanas.

2. Præterea, nullus habet judicium nisi super ea quæ sunt sibi subjecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subjecta, ut dicitur Hebr., II. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas judicium.

3. Præterea, Augustinus dicit, XX *De civit. Dei*, c. II, col. 660, t. 7, quod ad judicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali. Sed hoc fuit etiam ante Christi Incarnationem. Ergo non omnia judicia Dei circa res humanas pertinent ad judiciariam potestatem Christi.

Sed contra est quod dicitur Joan., V, 22 : *Pater omne judicium dedit Filio.*

Respondeo dicendum, quod si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne judicium Patris pertinet ad Filium : sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et omnia judicat Verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum naturam humanam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanæ subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est primo quidem si consideremus habitudinem animæ Christi ad

Verbum Dei; si enim *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur I ad Corinth., II, 15, inquantum mens ejus Verbo Dei inhæret, multo magis anima Christi, quæ est plena veritate Verbi Dei, super omnia judicium habet.

Secundo apparet idem ex merito mortis ejus : quia, ut dicitur Rom., XIV, 9, *in hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur*. Et ideo super omnes habet judicium : propter quod et Apostolus ibi subdit quod *omnes stabimus ante tribunal Christi*; et Dan., VII, 14, dicitur quod *dedit ei potestatem, et honorem, et regnum*; *et omnes populi, tribus et linguæ servient ei* *.

* *Ipsi servient.*

Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna, ad quam homines admittuntur, vel a qua etiam repelluntur judicio Christi, ut patet Matth., XXV. Et ideo manifestum est quod ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, judiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis esset rex constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit : unde ipse dicit Joan., XVIII, 36 : *Regnum meum non est de hoc mundo*. Similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambrosius ibidem, col. 1818, t. 2, dicit : « Bene terrena declinat, qui propter divina descenderat; nec judex esse dignatur litium, et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque judicium, arbitriumque meritorum. »

Ad secundum dicendum, quod Christo sunt omnia subjecta quantum ad potestatem quam a Patre super omnia accepit, secundum illud Matth., ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*; nondum tamen sunt omnia ei subjecta quantum ad executionem suæ potestatis: quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad tertium dicendum, quod ante Incarnationem hujusmodi judicia exercebantur per Christum, inquantum Dei Verbum est: cujus potestatis facta est particeps per Incarnationem anima ei personaliter unita.

CONCLUSIO. — Cum Christus Dei Verbum sit, quo Pater omnia facit, et anima ipsius sit divinitate plena perspicuum est, ad judiciariam Christi potestatem, tam secundum humanam, quam divinam naturam, omnes res humanas et alias quascumque, pertinere.

ARTICULUS V.

Utrum post judicium quod agitur in præsenti tempore restet, aliud judicium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post judicium quod in præsenti tempore agitur, non restet aliud judicium generale. Post ultimam enim retributionem præmiorum et pœnarum frustra adhibetur judicium. Sed in hoc præsenti tempore fit retributio præmiorum et pœnarum : dixit enim Dominus latroni in cruce, Lucæ, XXIII, 43 : *Hodie mecum eris in paradiso*; et Luc., XVI, 22, dicitur quod *mortuus est dives, et sepultus est in inferno*. Ergo frustra expectatur finale judicium.

2. Præterea, Nahum, I, 9, dicitur secundum aliam litteram[1] : *Non judicabit* Deus bis in idipsum*. Sed in hoc tempore Dei judicium exercetur et quantum ad temporalia, et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale judicium.

* *Non consurget duplex tribulatio.*

3 Præterea, præmium et pœna respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus, nisi inquantum est animæ instrumentum. Ergo nec præmium, seu pœna debetur corpori, nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud judicium in fine, ad hoc quod homo præmietur aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur aut præmiantur animæ.

Sed contra est quod dicitur Joan., XII, 48 : *Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die*. Erit ergo quoddam judicium in novissimo die præter judicium quod nunc agitur.

Respondeo dicendum, quod judicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante ejus consummationem, sicut judicium de aliqua actione, qualis sit, perfecte dari non potest, antequam sit consummata et in se et in suis effectibus :

[1] Septuaginta interpretum.

quia multæ actiones videntur esse utiles, quæ ex effectibus demonstrantur nocivæ; et similiter de homine aliquo judicium perfecte dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum, aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit Hebr., IX, 27, quod *hominibus statutum est semel mori; post hoc autem judicium*. Sciendum tamen quod licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonæ famæ vel malæ. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli., XXX, 4: *Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se*; et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e contrario. Tertio modo quantum ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex prædicatione apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturæ, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quædam citius finiuntur, quædam diutius durant. Omnia autem hæc subduntur existimationi judicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste dijudicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio quorumdam fuit quod animæ sanctorum non præmientur in cælo, nec animæ damnatorum puniantur in inferno usque ad diem judicii; quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod Apostolus II ad Corinth., V, 8, dicit: *Audemus et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum*; quod est jam *non ambulare per fidem, sed per speciem*, ut patet ex his quæ subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita æterna, ut patet Joan., XVII. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita æterna. Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quæ sunt animæ, homo sortitur quemdam immutabilem statum; et ideo quantum ad præmium animæ non oportet ulterius differri judicium. Sed quia quædam alia sunt ad hominem pertinentia, quæ toto temporis cursu aguntur, quæ non sunt aliena a divino judicio, oportet iterum in fine temporis omnia hæc in judicium adduci. Licet enim homo secundum hæc non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod ejus præmium vel pœnam. Unde oportet hæc omnia æstimari in finali judicio.

Ad secundum dicendum, quod *Deus non judicabit bis in idipsum*, id est, secundum idem; sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis judicare.

Ad tertium dicendum, quod licet præmium vel pœna corporis dependeat ex præmio vel pœna animæ, tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum judicium. Sed corpus remanet mutabilitati subjectum usque ad finem temporis: et ideo oportet quod tunc recipiat suum præmium vel pœnam in finali judicio.

Conclusio. — Cum de re aliqua mutabili ante plenam ejus consummationem, perfectum judicium dari nequeat, præter judicium quod in cujuslibet hominis morte fit, finale judicium esse oportet, in novissimo die.

ARTICULUS VI.

Utrum judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas Christi judiciaria non se extendat ad angelos. Angeli enim tam boni quam mali judicati sunt a principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui judicati sunt, non indigent iterum judicari. Ergo potestas judiciaria Christi non se extendit ad angelos.

2. Præterea, non est ejusdem judicare et judicari. Sed angeli venient cum Christo judicaturi, secundum illud Matth., XXV, 31: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo*. Ergo vi-

detur quod angeli non sint judicandi a Christo.

3. Præterea, angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est judex non solum hominum, sed etiam angelorum, pari ratione erit judex omnium creatururam; quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiæ Dei; unde dicitur Job, XXXIV, 13 : *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est judex angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., VI, 3 : *Nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed sancti non judicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet judiciariam potestatem super angelos.

Respondeo dicendum, quod angeli subsunt judiciariæ potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est verbum Dei, sed etiam ratione humanæ naturæ. Quod patet ex tribus : primo quidem ex propinquitate naturæ assumptæ ad Deum; quia, ut dicitur Hebr., II 17, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Et ideo anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei, quam aliquis angelorum : unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit cap. VII *Cælest, hierarch.*, § 3, col. 210, t. 1, unde et de eis habet judicare. Secundo, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super angelos; ita ut, sicut dicitur Philipp., II, 20, *in nomine Jesu omne genuflectatur, cælestium, terrestrium et infernorum.* Et ideo Christus habet judiciariam potestatem etiam super omnes angelos et bonos et malos : in cujus signum dicitur Apoc., VII, 11, quod *omnes angeli stabant in circuitu throni.* Tertio, ratione eorum quæ circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr., I, 13 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt* * *salutis.* (*Capient.*) Subsunt autem judicio Christi uno quidem modo quantum ad dispensationem eorum quæ per ipsos aguntur; quæ quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui angeli ministrabant, ut dicitur Matth., IV, et a quo dæmones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth., VIII. Secundo, quantum ad alia accidentalia præmia bonorum angelorum : quæ sunt gaudia quæ habent de salute hominum, secundum illud Luc., XV, 10 : *Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente;* et etiam quantum ad pœnas accidentales dæmonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno; et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marc., I, 24, dicit quod dæmon clamavit : *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti* ante tempus *perdere nos?* Tertio quantum ad præmium essentiale bonorum angelornm, quod est beatitudo æterna; et quantum ad pœnam essentialem angelorum malorum, quæ est damnatio æterna. Sed hoc factum est per Christum, inquantum est Verbum Dei, a principio mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de judicio quantum ad præmium essentiale et pœnam principalem.

Ad secundum dicendnm, quod, sicut dicit Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI, col. 148, t. 3, « licet spiritualis judicet omnia, tamen judicatur ab ipsa veritate. » Et ideo licet angeli ex eo quod sunt spirituales judicent, judicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet judicium non solum super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturæ. Si enim, ut Augustinus dicit in III *De Trinit.*, cap. IV, col. 873, t. 8, « inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora, » oportet dicere quod omnia reguntur per animam Christi quæ est supra omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit Hebr., II, 5 : *Non enim angelis subjecit Deus orbem terræ futurum*, scilicet subjectum ei, *de quo loquimur*, id est, Christo[1]. Nec tamen propter hoc *alium constituit Deus super terram*; quia unus et idem est Deus et homo Dominus Jesus Christus. De cujus incarnationis mysterio ad præsens dicta sufficiant.

CONCLUSIO. — Cum per passionis humilitatem humana natura in Christo super angelos exaltari meruerit, perspicuum est judiciariæ Christi potestati angelos tam bonos quam malos subjectos esse, non modo ratione divinæ, verum etiam ratione humanæ naturæ.

[1] Ita cum Mss. potioribus editi passim. Edit. Patav. Garciam sequentes, qui Apostoli verbis pressius insistit : « Futurum, de quo loquimur, subjectum ei, id est, Christo. »

QUÆSTIO LX.

DE SACRAMENTIS.

(In octo articulos divisa.)

Post considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiæ sacramentis, quæ ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent; et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda, de unoquoque sacramentorum in speciali.

Circa primum quinque consideranda sunt : 1° Quid sit sacramentum; 2° de necessitate sacramentorum; 3° de effectibus sacramentorum; 4° de causa eorum; 5° de numero.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrum sacramentum sit in genere signi; 2° utrum omne signum rei sacræ sit sacramentum; 3° utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium; 4° utrum sacramentum sit signum, quod est res sensibilis; 5° utrum ad sacramenta requiratur determinata res sensibilis; 6° utrum ad sacramentum requiratur significatio, quæ est per verba; 7° utrum requirantur determinata verba; 8° utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramentum sit in genere signi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causæ quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causæ quam in genere signi.

2. Præterea, sacramentum videtur aliquid occultum significare, secundum illud Tob., XII, 7 : *Sacramentum regis abscondere bonum est*; Et Ephes., III, 9 : *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Sed illud quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi; nam signum est quod « præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud aliquid in cogitationem venire, » ut patet per Augustinum in II *De doct. christ.*, col. 35, t. 3. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

3. Præterea, juramentum quandoque sacramentum nominatur : dicitur enim in *Decr.* XXII, quæst. V, cap. XIV, col. 1155: « Parvuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur jurare; et qui semel perjuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum, » id est, juramentum, « accedat. » Sed juramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X *De civitate Dei*, t. 7 : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. »

Respondeo dicendum, quod omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt; sicut a sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subjectum; sed dicitur medicina sana, inquantum est sanitatis effectiva; diæta vero, inquantum est conservativa ejusdem; et urina, inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi; et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis esse sacrum, et sacramentum, quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quæcumque violari non licebat : sicut etiam muri civitatis, et personæ in

dignitatibus constitutæ; et ideo illa secreta, sive divina, sive humana, quæ non licet violari, quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod etiam juramentum habet quamdam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quædam contestatio facta per aliquid sacrum: et secundum hoc dicitur juramentum esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis, non tamen æquivoce sumpto nomine sacramenti; sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

Conclusio. — Cum a theologis sacramentum usurpetur, ut signi quamdam denotet habitudinem, perspicuum est, sacramentum in genere esse signi.

ARTICULUS II.

Utrum omne signum rei sacræ sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne signum rei sacræ sit sacramentum. Omnes enim creaturæ sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom., I, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*: nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

2. Præterea, omnia quæ in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est *Sanctus sanctorum*, secundum illud I ad Corinth., X, 11: *Omnia in figura contingebant illis;* et Col., II, 17: *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi;* nec tamen omnia gesta patrum veteris Testamenti, vel etiam omnes cæremoniæ legis sunt sacramenta, sed quædam specialiter, sicut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod non omne signum rei sacræ sit sacramentum.

3. Præterea, etiam in novo Testamento multa geruntur in signum alicujus rei sacræ, quæ tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquæ benedictæ, consecratio altaris, et similia. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

Sed contra est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quod est « sacræ rei signum : » et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta [1]. Ergo videtur quod omne signum rei sacræ sit sacramentum.

Respondeo dicendum, quod signa [2] dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicujus rei sacræ ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est « signum rei sacræ inquantum est sanctificans homines (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur; et ideo non possunt dici sacramenta, secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod quædam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi, secundum quod in se sanctus est : quædam vero significabant sanctitatem ejus, inquantum per ea nos sanctificamur; sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus : et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod res denominatur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis neque perfectio. Et ideo quæ significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit objectio, sed solum ea quæ significant perfectionem sanctitatis humanæ.

Conclusio. — Cum signa proprie hominibus dentur, non quodvis rei sacræ signum, sacramentum est, sed illud tantum quod signum est rei sacræ, quatenus homines sanctificat.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significan-

[1] Art. præcedenti, in argum. sed contra.
[2] Parm. addit : « proprie. »
(*a*) Bellarminus, Cano, Caspensis, et alii voluerunt sufficere quod sacramentum sit signum sanctitatis externæ et legalis; Vazquez, Soto et alii, sanctitatis internæ non in actuali usu sacramenti, sed tantum in lege Evangelica conferendæ.

tur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a christiana religione, secundum illud Coloss., II, 8 : *Videte ne*
Decipiat. *quis vos seducat * per philosophiam et inanem fallaciam*. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Præterea, sicut dictum est, sacramentum significat rem sacram, inquantum est humanæ sanctificationis causa. Sed una sola est causa humanæ sanctificationis, scilicet sanguis Christi, secundum illud Hebr., ult., 12 : *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

3. Præterea, dictum est quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita æterna, secundum illud Rom., VI, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem; finem vero vitam æternam*. Ergo videtur quod sacramentum non significet nisi unam rem, scilicet vitam æternam.

Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit in lib. *Sententiarum Prosperi, sent.* CCCXL, etc, col. 1890, t. 10.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi ; et forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia et virtutibus ; et ultimus finis sanctificationis nostræ, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod præcessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ ; et pronosticum, id est, prænuntiativum futuræ gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc est signum ambiguum præbens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud ; sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum ; sicut hoc nomen homo significat animam et corpus, prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta, secundum quod quodam ordine sunt unum.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans.

Ad tertium dicendum, quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem, quæ est forma, nec oportet quod solum significet perfectionem, quæ est finis.

Conclusio. — Sacramentum est signum rememorativum passionis Christi, et divinæ gratiæ demonstrativum, ac futuræ gloriæ prognosticum.

ARTICULUS IV.

Utrum sacramentum sit semper aliqua res sensibilis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia, secundum Philosophum, in lib. II *Priorum*, cap. penult. et ult., « omnis effectus suæ causæ signum est. » Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicujus rei sacræ, inquantum per eam homo sanctificatur, ut dictum est. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

2. Præterea, sacramenta pertinent ad cultum vel regnum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei : dicitur enim Joan., IV, 24 : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*. Et Rom., XIV, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus*. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramentum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. II *De libero arbitrio*, cap. XIX, col. 1268, t. 1, quod « res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest. » Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanæ, ut infra patebit, et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non res ergo sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Joan., tract.* LX, § 3, col. 1840, t. 3 :

« Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; » et loquitur ita de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Respondeo dicendum, quod sapientia divina unicuique rei providet secundum suum modum: et propter hoc dicitur, Sap., VIII, 1, quod *disponit omnia suaviter*: unde et Matth., XXV, 15, dicitur quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacræ, quæ per sacramenta significantur, sint quædam spiritualia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur; sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles ([a]), ut etiam Dionysius probat in I cap. *Cælest. hierarch.*, § 3, col. 122, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque præcipue denominatur et definitur secundum id quod convenit ei primo et per se; non autem secundum id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi inquantum sunt per aliud manifestati: id est, per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa, quæ sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in II *De doct. christ.*, col. 35, t. 3, quod « signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud aliquid in cogitationem venire. » Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quædam quæ non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de rebus sensibilibus, secundum quod sunt in sua natura, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia; quæ sunt maxima bona.

CONCLUSIO. — Cum naturale sit homini per sensibilia ad intelligibilium cognitionem pervenire, sacramentum, quod spiritualia et intelligibilia bona homini significat, res esse sensibilis debet.

ARTICULUS V.

Utrum requirantur determinatæ res ad sacramenta.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinatæ res ad sacramenta. Res enim sensibiles assumuntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid aliud hujusmodi. Ergo videtur quod diversæ res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatæ res in sacramentis requiruntur.

2. Præterea, magis est necessaria salus animæ quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quæ ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in ejus defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quæ sunt medicinæ spirituales ad salutem animæ ordinatæ, poterit una res assumi pro alia, quando illa defuerit.

3. Præterea, non est conveniens ut hominis salus arctetur per legem divinam, et præcipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturæ non requirebantur in sacramentis aliquæ res determinatæ, sed ex voto assumebantur, ut patet Genes., XXVIII, ubi Jacob vovit se Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuerit arctari homo, et præcipue in nova lege, ad alicujus rei determinatæ usum in sacramentis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et*

[a] Juxta quosdam Scotistas, sacramentum potuit esse signum insensibile.

Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

Respondeo dicendum, quod in usu sacramentorum duo possunt considerari: scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis; quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum; secundum autem[1] pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non pertinet autem ad aliquem determinare illud quod est in potestate alterius, sed solum id quod est in sua potestate. Quia ergo sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo judicio assumere res quibus sanctificetur; sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novæ legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud I ad Corinth., VI, 11, *abluti estis, sanctificati estis*, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo sicut judicio Spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quæ res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem; et ideo non refert si duæ earum eamdem virtutem habeant, qua quis utatur; sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute sibi naturaliter indita, sed solum ex institutione divina; et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, c. XVI et XVII, col. 356, t. 8, diversa sacramenta diversis temporibus congruunt; sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet præsens, præteritum et futurum. Et ideo sicut in statu legis naturæ homines nulla lege exterius data, sed solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur; postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturæ ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiæ Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

Conclusio. — Cum ad homines non pertineat, res quibus sanctificentur assumere, perspicuum est in novæ legis sacramentis, quibus homines sanctificantur, rebus divina institutione determinatis utendum esse.

ARTICULUS VI.

Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. XVI, col. 356, t. 8: « Quid sunt aliud quæque corporalia sacramenta, nisi quasi quædam verba visibilia? » Et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis, sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

2. Præterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quæ sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

3. Præterea, sacramenta novæ legis successerunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, c. XVI et XVII, col. 356, t. 8. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novæ legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes., V, 25: *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum * pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ*

* *Et seipsum tradidit.*

[1] Parm. addit: « e converso. »

in verbo vitæ; et Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* LX, § 3, col. 1840, t. 3 : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. »

Respondeo dicendum, quod sacramenta, sicut dictum est, adhibentur ad hominum sanctificationem, sicut quædam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adjungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causæ sanctificantis quæ est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum. Secundo, possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quæ per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus, *Super* illud *Joan.*, XV : *Jam vos mundi estis propter sermonem*, etc. dicit, *Tract.* LX *in Joan.*, § 3, col. 1840, t. 3 : « Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur ? » Tertio, possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus in II *De doct. Christ.*, cap. III, col. 37, t. 3, quod « verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, » quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur : Ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per quamdam similitudinem, in quantum scilicet participant quamdam vim significandi, quæ principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis et verba et aliæ res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quæ perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio, et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XIX, c. XVI et XVII, col. 356, t. 8, alia debent esse sacramenta rei præsentis, et alia rei futuræ. Sacramenta autem veteris legis prænuntia erant Christi venturi; et ideo non ita expresse significabant Christum, sicut sacramenta novæ legis, quæ ab ipso Christo effluunt, et quamdam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est. Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quæ ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num., VI, 23 : *Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis* : *Benedicat tibi Dominus*, etc., quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deuter., XXVI, 3 : *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo*, *quod*, etc.

Conclusio. — Ut sacramenta Verbi incarnati, et hominis sanctificati, similitudinem quamdam ac proportionem habeant, perfectiusque res sacras significent, convenientissimum est in sacramentis ad res sensibiles, verba adhiberi.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur determinata verba in sacramentis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim Philosophus dicit, lib. I *Periher.*, circ. princ., « voces non sunt eædem apud omnes. » Sed salus quæ per sacramenta quæritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

(*a*) Pauliciani omnem sacramentorum efficaciam tribuebant verbis; e contra Calvinistæ et Lutherani rebus; sed catholici verbis et rebus.

2. Præterea, verba requiruntur in sacramentis, inquantum sunt principaliter significativa, sicut dictum est. Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

3. Præterea, corruptio cujuslibet rei variat ejus speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc creditur sacramentorum effectus impediri; alioquin illitterati et balbi, qui ista sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

Sed contra est quod Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiæ, dicens, Matth., XXVI, 26 : *Hoc est corpus meum* : similiter etiam mandavit discipulis, ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens, Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formæ, quæ est quodammodo finis et terminus materiæ ; et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia ; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatæ formæ. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles quæ se habent in sacramentis sicut materia multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Super Joan., tract.* LX, § 3, col. 1840, t. 3, « verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, » id est, non secundum exteriorem sonum vocis, » sed quia creditur, » id est, secundum sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eadem voces sint quantum ad sonum. Et ideo, cujuscumque linguæ verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est, qua principalius et communius homines illius linguæ utuntur ad hoc significandum ; et talis vox assumi debet in significationem sacramenti : sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cujus usus est communior ad actum per quem sacramenti effectus significatur ; sicut aqua conmunius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur ; et ideo aqua assumitur ut materia in baptismo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguæ, si sit tanta corruptio quæ omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum ; et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis : puta si loco ejus quod est : in nomine Patris, dicat : In nomine matris. Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per hujusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum ; et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat : In nomine patrias, et filias ; quamvis enim hujusmodi verba corrupte prolata nihil significent ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accomodatione usus ; et ideo licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis rationem habet, quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem : variatio autem ex parte finis dictionis, ut plurimum non mutat significationem [1] ; quæ tamen apud Græcos variatur etiam secundum principium dictionis in declinatione [2] verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis [3] ex parte dictionis ; quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non auferat sensum verborum, et tam magna quod auferat. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, et aliud ex parte finis.

Conclusio. — Cum determinata sit sacramentorum materia, determinatæ scilicet sensibiles

[1] Parm. : « consignificationem. »
[2] Parm. : « declinationibus. »
[3] In Parm. deest : « ex parte dictionis. »

res, multo magis oportet determinatam esse verborum in sacramentis formam.

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis hujusmodi verba sacramentalia quam verba sacræ Scripturæ; sed verbis sacræ Scripturæ nihil licet addere vel minuere : dicitur enim Deut., IV, 2 : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo*; et Apoc., ult., 18 : *Contestor omni audienti verba prophetiæ libri hujus; si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super eum* * *plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem ejus de libro vitæ.* Ergo videtur quod neque in forma sacramentorum liceat aliquid addere vel diminuere [1].

* *Super illum.*

2. Præterea, verba se habent in sacramentis per modum formæ, ut dictum est. Sed in formis quælibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur VIII *Metaph.*, text. 10. Ergo videtur quod si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

3. Præterea, sicut ad formam sacramenti requiritur determinatus numerus dictionum, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum aut etiam interpolatio pronuntiationis.

Sed contra est quod in formis sacramentorum quædam apponuntur, a quibusdam, quæ ab aliis non apponuntur; sicut Latini baptizant sub hac forma : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; Græci autem sub ista : Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, etc. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

Respondeo dicendum, quod circa omnes istas mutationes quæ possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda : unum quidem ex parte ejus qui profert verba, cujus intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur. Et ideo si intendat per hujusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere, qui non sit ab Ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis, quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum; quia [2] sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti.

Manifestum est quod si diminuatur aliquid eorum quæ sunt de substantia formæ (*a*) sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum : et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit in lib. *De Spiritu sancto*, col. 123, t. 2 oper. S. Hieron. : « Si quis ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus prætermittat, » scilicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti, « sine perfectione baptizabit. » Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formæ, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem : sicut in forma Eucharistiæ, quæ est : Hoc est enim corpus meum; ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum : et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui prætermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi, quod est corruptivum debiti sensus; puta si aliquis dicat : Ego te baptizo in nomine Patris majoris, et Filii minoris, sicut Ariani baptizabant; et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quæ non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, vel in medio, vel in fine : ut si aliquis dicat : Ego te baptizo in nomine Dei Patris omnipotentis, et Filii ejus unigeniti, et Spiritus sancti parácliti, erit verum baptisma; et similiter si quis dicat : Ego te

[1] Parm. : « minuere. »

[2] Parm. : « quia si sic. »

(*a*) Nunquam vocibus » materia » et « forma » prout nunc in tractatu sacramentorum usurpantur, usa est Ecclesia ante initium XIII sæculi. Unde apud S. Augustinum, et in concilio milevitano, forma sacramenti totum sacramenti apparatum significat.

baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti; et B. Virgo te adjuvet, erit verum baptisma.

Forte autem si diceret : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, et B. Virginis Mariæ, non esset baptismus; quia dicitur I ad Cor., I, 13 : *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Sed hoc verum est, si sic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur : talis enim sensus esset contrarius veræ fidei, et per consequens tolleret veritatem sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur : Et in nomine B. Virginis, non quasi nomen B. Virginis aliquid operetur in baptismo, sed ut ejus intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ad verba sacræ Scripturæ non licet aliquid apponere quantum ad sensum; sed quantum ad expositionem sacræ Scripturæ multa eis verba a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacræ Scripturæ apponere ita quod dicantur esse de integritate sacræ Scripturæ, quia hoc esset vitium falsitatis; et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formæ quod non est.

Ad secundum dicendum, quod verba pertinent ad formam sacramenti, ratione sensus significati. Et ideo quæcumque fiat additio vel subtractio verborum, quæ non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas ejus; non tollitur, quando est parva interruptio, quæ intentionem [1] et intellectum [2] non aufert. Et idem est etiam dicendum de transpositione [3]; quia si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione præposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quæ sensum locutionis non variet, non tollitur veritas sacramenti; quia, secundum quod Philosophus dicit, lib. II *Periher.*, cap. I, ad fin., « nomina et verba transposita idem significant. »

Conclusio. — Verbis in quibus sacramentorum forma consistit, addere quiddam aut detrahere non licet, quo verus eorum sensus corrumpatur.

QUÆSTIO LXI.

DE NECESSITATE SACRAMENTORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam; 2° utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum; 3° utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum; 4° utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim Apostolus I ad Timoth., IV, 8 : *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum, ut dictum est. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Præterea, II ad Cor., XII, 9, Apostolo dicitur : *Sufficit tibi gratia mea.* Non au-

[1] Parm. addit : « proferentis. »
[2] Parm. addit : « verborum. »
[3] Parm. addit : « verborum. »

(*a*) Octo modis mutantur verba formæ in sacramentis : 1. ex parte idiomatis, et conficitur sacramentum, etiamsi partim uno, partim alio idiomate verba proferantur; 2. per synonyma, et valet sacramentum, si synonyma sicut ejusdem omnino significationis, et æqui distinctæ, et si quando opus est, ex aliquo adjuncto tollatur æquivocatio; 3. corrumpendo verba formæ, et nullum erit sacramentum, si corruptio illa neque proprie neque per accommodationem reduci possit ad verum sensum; 4. addendo aliquem terminum, et hæc additio essentialis est si variet sensum debitum; 5. per subtractionem de qua judicandum sicut prius de additione; 6. per transpositionem, de qua ut de additione et subtractione ; 7. per interruptionem quæ essentialis est si verba non conveniant in unam moraliter orationem; 8. si loco verborum minister nutibus vel aliis signis utatur; et hæc mutatio essentialis est in sacramentis, excepto matrimonio. — Hæc ex Billuart.

tem sufficeret, si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanæ necessaria.

3. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostræ salutis ; dicit enim Apostolus Rom., v, 10 : *Si cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius*. Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. XI, col. 355, t. 8 : « In nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, seu sacramentorum visibilium consortio colligentur. » Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum veræ religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt necessaria (*a*) ad humanam salutem, triplici ratione : quarum prima sumenda est ex conditione humanæ naturæ, cujus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur ; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suæ conditionis : et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium hominibus adhiberi, ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quædam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet ; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanæ, quæ præcipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quæ consistunt in cultu dæmonum, vel qualitercumque noxia, quæ consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suæ naturæ eruditur per sensibilia ; humiliatur, se corporalibus subjectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur ; præservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalis exercitatio, inquantum est corporalis, non multum utilis est : sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod gratia Dei est sufficiens causa humanæ salutis : sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi est sufficiens causa humanæ salutis ; nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi : et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud Rom., VI, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

CONCLUSIO. — Cum in nullum omnino religionis nomen, homines adunari possint, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur, necessaria fuisse ad humanam salutem sacramenta, manifestum est [1].

ARTICULUS II.

Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta : quia, sicut dictum est, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiæ homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Præterea, sacramenta sunt necessaria homini secundum conditionem

[1] In editione Nicolai, Parisiis, 1663, ita aliis verbis enunciatur Propositio : Cum homines corporeis rebus per affectum se peccando subjecerint, neque facile ab iis se abstrahant, per quas etiam ad res spirituales deducantur, perspicuum est ad humanam salutem sacramenta esse necessaria.

(*a*) Non hic agitur de necessitate absoluta, sed de necessitate congruentiæ.

humanæ naturæ, sicut dictum est. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod etiam ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

3. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes., v, 32 : *Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen., ii. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi ægroto, secundum illud Matth., ix, 12 : *Non est opus sanis* * *medicus.* Sed sacramenta sunt quædam spirituales medicinæ, quæ adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

* *Valentibus.*

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiæ ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animæ vires, et ipsi animæ corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiæ homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam inquantum ipsa ordinantur ad animæ perfectionem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo in statu innocentiæ gratia indigebat; non tamen ut eam consequeretur per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

Ad secundum dicendum, quod eadem est natura hominis ante peccatum, et post peccatum; non tamen est idem naturæ status; nam post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiæ, non secundum quod est sacramentum; sed secundum quod est in officium naturæ; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quæ in figura Christi præcesserunt.

Conclusio. — In statu innocentiæ homo non indigebat sacramentis, nec pro remedio peccati, nec pro perfectione animæ.

ARTICULUS III.

Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post peccatum ante Christum sacramenta non debuerint esse. Dictum est enim quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non præcedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Præterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum, XIX *Contra Faustum*, cap. xvi et xvii, col. 356, t. 8. Sed status humani generis, non fuit mutatus post peccatum usque ad reparationem factam per Christum. Ergo neque sacramenta debuerunt immutari, ut præter sacramenta legis naturæ alia statuerentur in lege Moysi.

3. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanæ per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quæ fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cujus tamen contrarium apparet ex eo quod sacerdotium Christi prædicitur esse futurum secundum ordinem Melchisedech, et non secundum ordinem Aaron, ut habetur Hebr., vii. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. xiii, col. 355, t. 8, quod « prima sacramenta quæ celebrabantur et observabantur ex lege, prænuntia erant Christi venturi. » Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi prænuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quædam disponi.

(*a*) Quid si status innocentiæ diu perseverasset? Tunc in sententia Scoti Christus, Adamo non peccante, nihilominus incarnatus fuisset; unde aliqua sacramenta, et præsertim Eucharistia et ordo instituta fuissent. Id Thomistæ non concedunt.

Respondeo dicendum, quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, *quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ.., ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi*, Rom., III, 25. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quædam sacramenta institui (*a*).

Propitiationem.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quæ scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non præcedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

Ad secundum dicendum, quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari: uno modo secundum fidei rationem, et sic semper unus et idem permanet, quia scilicet justificabantur homines per fidem futuri Christi adventus : alio modo potest considerari secundum intensionem et remissionem peccati et expressæ cognitionis de Christo : nam per incrementa temporum et peccatum cœpit in homine magis dominari, intantum quod ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum præcepta legis naturæ, sed necesse fuit determinari præcepta in lege scripta, et cum his quædam fidei sacramenta. Oportebat etiam quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei; quia ut Gregorius dicit *Hom.* IV, lib. II *in Ezech.*, § 12, col. 980, t. 2, « per incrementa temporum crevit[1] divinæ cognitionis augmentum. » Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege quædam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur; quæ quidem comparantur ad sacramenta quæ fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate præfixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem; quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis, et ut esset determinatior fidei significatio (*b*).

Ad tertium dicendum, quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novæ legis in materia, inquantum scilicet *obtulit panem et vinum*, ut habetur Genes., XIV; sicut etiam sacrificium novi[2] testamenti oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicæ magis assimilantur rei significatæ per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis hujusmodi; et hoc ideo ne propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur sacramenti ejusdem esse continuatio.

Conclusio. — Cum post peccatum nullus sanctificari possit nisi per Christum, necessario post peccatum, præcesserunt Christi adventum aliqua sacramenta, quibus fidem suam in Christum, homo protestaretur.

ARTICULUS IV.

Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur Joan., I, 17. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa, sive figuræ, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Præterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet. Sed Apostolus dicit ad Gal., IV, 3 : *Cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes*; nunc autem, temporis plenitudine veniente, jam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis hujus mundi, corporalibus sacramentis utendo.

3. Præterea, *apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Jacobi, I, 17. Sed hoc videtur ad

[1] « Crevit scientia spiritualium Patrum. » Migne.

[2] Parm. : « novæ legis. »

(*a*) Scotistæ concedunt in lege naturæ fuisse pro parvulis sacramentum peccati originalis deletivum, sed volunt ut longe probabilius nullum tunc pro adultis fuisse sacramentum.

(*b*) Scotistæ in lege Moysis nullum sacramentum, nisi circumcisionem, admittunt.

quamdam mutationem divinæ voluntatis pertinere quod alia sacramenta nunc hominibus exhibeat ad sanctificationem tempore gratiæ, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerint alia sacramenta institui.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. XIII, col. 355, t. 8, quod « sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta; et alia sunt instituta, virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.

Respondeo dicendum, quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta quædam signa protestantia fidem qua justificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, præterita et præsentia. Ut enim Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. XVI, col. 356, t. 8, « eadem res aliter enuntiatur facienda, aliter facta; sicut ipsa verba « passurus, et passus » non similiter sonant. » Et ideo oportet quædam alia sacramenta esse in nova lege, quibus significentur ea quæ præcesserunt in Christo, præter sacramenta veteris legis, quibus prænuntiabantur futura.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in V cap. *Eccl. hierarch.*, § 2, col. 502, t. 1, status novæ legis medius est inter statum veteris legis, cujus figuræ implentur in nova lege, et inter statum gloriæ, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu *per speculum et in ænigmate* cognoscimus, ut dicitur I ad Cor., XIII, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum.

Ad secundum dicendum quod sacramenta veteris legis Apostolus, Galat., IV, vocat *egena et infirma elementa*, quia gratiam nec continebant nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit Apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil aliud erant quam elementa hujus mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant; et ideo non est de eis similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut pater familias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem, quod diversa præcepta familiæ suæ proponit pro temporum varietate, non eadem præcipiens hieme et æstate; ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiæ præfigurandæ, hæc autem sunt congrua gratiæ præsentialiter demonstrandæ.

CONCLUSIO. — Cum sicut patres per fidem Christi venturi salvati sunt, ita et nos per fidem Christi et nati et passi salvemur, præter veteris legis sacramenta, quibus Christi mysteria futura prænunciabantur, oportuit alia quædam esse in nova lege sacramenta, quibus significarentur ea, quæ præcesserunt in Christo.

QUÆSTIO LXII.

DE PRINCIPALI EFFECTU SACRAMENTORUM, QUI EST GRATIA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu sacramentorum; et primo, de effectu eorum principali, qui est gratia; secundo, de effectu secundario, qui est character.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ; 2° utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam et virtutum et donorum; 3° utrum sacramenta contineant gratiam; 4° utrum sit in eis aliqua virtus ad causandam gratiam; 5° utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi; 6° utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramenta sint causa gratiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiæ. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiæ. Non igitur est causa ejus.

2. Præterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eo quod agens honorabilius est patiente, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XVI, col. 467, t. 3. Sed subjectum gratiæ est mens hominis, quæ est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Præterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturæ attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei,

secundum illud psal. LXXXIII, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* LXXX, col. 1 840, t. 3, quod « aqua » baptismalis « corpus tangit et cor abluit. » Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiæ sacramenta.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus Galat., III, 27 : *Quotquot * in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam.

* *Quicumque.*

Quidam tamen dicunt quod non sint causa gratiæ aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur : et ponunt exemplum de illo qui afferens denarium plumbeum accipit centum libras ex regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam prædictæ pecuniæ quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit in quodam *Sermone de cœna Domini*, § 2, col. 214, t. 3[1] : « Sicut investitur[2] canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum diversæ sunt traditæ sacramentis. » Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi ; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiæ ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto : similiter liber est quoddam signum, quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novæ legis nihil plus essent quam signa gratiæ : cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novæ legis non solum significant, sed causant gratiam.

Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit : et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ, secundum illud II Petri, I, 4 : *Magna * nobis, et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ.* Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti ; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant ; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. XVI, col. 357, t. 8 : « Hæc omnia, » scilicet sacramentalia, « fiunt et transeunt ; virtus tamen, » scilicet Dei, « quæ per ista operatur jugiter manet. » Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur : unde et Tit., III, 5, dicitur : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis* (*a*).

* *Maxima et pretiosa nobis... ut per hæc efficiamini divinæ consortes.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novæ legis simul sunt causæ et signa; et inde est quod, sicut communiter dicitur, « efficiunt quod figurant. » Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causæ.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit ei secundum propriam formam ; sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim

[1] Edit. Vivès.

[2] Plenius in textu D. Bernardi. »

(*a*) Manichæi negabant sacramenta justificare. Armeni contendebant per sacramenta deleri peccata, non conferri gratiam. Messaliani vim justificandi precibus, non sacramentis, tribuebant. Anabaptistæ et Sacramentarii nullam respectu gratiæ sacramentis efficaciam agnoscebant. Juxta Lutheranos et Calvinistas sacramenta excitant in nobis fidem justificativam, sed non justificant.

facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinæ; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit quod « corpus tangit, et cor abluit. »

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiæ per modum principalis agentis; hoc enim est proprium Dei, ut dictum est.

Conclusio. — Tametsi solus Deus effectiva et principalis causa gratiæ sit, sacramenta tamen novæ legis causant ipsam per modum instrumenti.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid super gratiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter, et quantum ad essentiam animæ et quantum ad potentias ejus, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Sed gratia ordinatur ad animæ perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

2. Præterea, defectus animæ ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animæ tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

3. Præterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur VIII *Metaphys.*, text. 10. Si ergo gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod æquivoce dicatur gratia; et sic nihil certum nobis ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

Sed contra est quod si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia secundum se considerata perficit essentiam animæ, inquantum participat quamdam similitudinem divini esse; et sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, ita a gratia fluunt quædam perfectiones ad potentias animæ, quæ dicuntur virtutes et dona, quibus potentiæ perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale præter actus potentiarum animæ : et eadem ratio est in [1] aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animæ quantum ad generalem ordinationem actuum [2]; sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod ratio sacramentalis gratiæ se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus. Unde sicut non æquivoce dicitur animal communiter dictum, et pro

[1] Parm. : « de. »

[2] Parm. addit : « animæ. »

homine sumptum, ita non æquivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

Conclusio. — Gratia sacramentalis super gratiam virtutum et donorum addit quoddam divinum auxilium ad finem sacramenti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere videntur quamdam perfectionem determinatam, ad proprios potentiarum actus perficiendos.

ARTICULUS III.

Utrum sacramenta novæ legis contineant gratiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento neque sicut in subjecto, quia subjectum gratiæ non est corpus, sed spiritus, neque sicut in vase, quia « vas est locus mobilis, » ut dicitur in IV *Physic.*, text. 41 ; esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam.

2. Præterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subjecto in subjectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Præterea, spirituale non continetur a corporali, etiamsi in eo sit : non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia cum sit quiddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore, lib. I *De sacram.*, part. IX, cap. II, col. 317, t. 2, dicit, quod « sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet. »

Respondeo dicendum, quod multipliciter aliquid dicitur esse in alio ; inter quos duplici modo gratia est in sacramentis : uno modo sicut in signis [1], nam sacramentum est signum gratiæ ; alio modo sicut in causa, nam, sicut dictum est, sacramentum novæ legis est instrumentalis gratiæ causa. Unde gratia est in sacramento novæ legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca ; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem, et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatæ in sole, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quæ est fluens et incompleta in esse naturæ, ut infra dicetur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech., IX, 1: *Unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis accidens non transeat a subjecto in subjectum, transit tamen a causa per instrumentum aliqualiter in subjectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

Ad tertium dicendum, quod spirituale existens perfecte in aliquo continet ipsum et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum ; et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam.

Conclusio. — Sacramenta novæ legis continent gratiam, sicut causa instrumentalis effectum continere dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiæ causativa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiæ causativa. Virtus enim gratiæ causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere ; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiæ causativa.

2. Præterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis et ad aliquem

[1] Parm. : « signo. »

(*a*) Sacramentum novæ legis gratiam invisibilem continet secundum Hugonem ; est causa gratiæ secundum magistrum ; sed hæc doctrina calumniam habet apud multos, quibus magis arridet definitio Augustini : Sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium virtus divina salutem nostram secretius operatur.

gradum boni. Sed non est dare, in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula; nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum; neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cujusmodi sunt potentiæ animæ, quæ sunt quædam potentiæ naturales; neque etiam inter maxima bona, quia nec est gratia, nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiæ causativa.

3. Præterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat, sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Præterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res; unius autem sacramenti non potest esse nisi virtus una. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* LX, § 3, col. 1840, t. 3: « Unde tanta vis aquæ ut corpus tangat, et cor abluat? » Et Beda dicit *In* III *Luc.*, v. 21, col. 358, t. 3, quod « Dominus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis. »

Respondeo dicendum, quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quæ operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento coassistens [1], quæ sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et hæc quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum: sicut et in ipsa voce sensibili est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

Ad secundum dicendum, quod sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi, et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit in quodam *Sermone de Epiphania:* « Nec mirum quod aquam, hoc est, substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiæ universa latibula; quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitæ causas, ac secreta mentis subtili ore pertransit. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

[1] Parm. : « assistens. »

(*a*) An autem sacramenta causent gratiam physice vel moraliter? Primam partem tenent plerique Thomistæ, Bellarminus, Suarez, Valentia, Fonseca, Ripalda, Ruardus Tapper, Isambert, et plures alii; secundam Scotus et Scotistæ, S. Bonaventura, Richardus, Halensis, Aureolus, Vasquez, de Lugo, Becanus, Juenin, Tournely, et alii.

Conclusio. — Est in sacramentis quædam instrumentalis virtus ad inducendam gratiam, quæ est sacramenti effectus, proportionata instrumento : non permanens quidem, sed transiens, sicut instrumentum nisi a principali agente motum, non operatur.

ARTICULUS V.

Utrum sacramenta novæ legis habeant virtutem ex passione Christi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XIX, § 15 et 16, col. 1552, t. 3 : « Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas; secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora. » Cum igitur passio Christi pertineat ad Verbum, secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Præterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere : quia, sicut dicit Augustinus *Super Joan.*, *tract.* LXXX, col. 1840, t. 3, Verbum Dei perficit sacramentum, « non quia dicitur, sed quia creditur. » Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem ejus. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum justificationem, secundum illud I ad Corinth., VI, 11 : *Abluti estis et justificati estis.* Sed justificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom., IV, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab ejus passione.

Sed contra est quod super illud Rom., V : *In similitudinem prævaricationis Adæ*, dicit Glossa *ordin.*, col. 486, t. 2 : « Ex latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, per quæ salvata est Ecclesia. » Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum : unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipue ordinari videtur : videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu, et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitæ christianæ. Manifestum est autem ex his quæ supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris præcipue per suam passionem, non solum sufficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianæ religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes., V. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per successionem [1] sacramentorum; in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod « Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, » sicut agens principale; caro tamen ejus, et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animæ vitam; ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes., V. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum, speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideo per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in*

[1] Parm. habet : « susceptionem. »

sanguine ipsius. Et ideo virtus sacramentorum, quæ ordinatur ad tollenda peccata, præcipue est ex fide passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod justificatio attribuitur resurrectioni ratione termini ad quem, qui est novitas vitæ per gratiam; attribuitur tamen passioni ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpæ.

Conclusio. — Cum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccatis liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novæ legis sacramenta a passione Christi.

ARTICULUS VI.

Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sacramenta veteris legis gratiam causarent. Quia, sicut dictum est, sacramenta novæ legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova : *Habemus* enim *eumdem spiritum fidei*, ut habetur II ad Corinth., IV, 13. Sicut ergo sacramenta novæ legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant (*a*).

2. Præterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur : dicitur enim Levit., VIII, 31 : *Cumque sanctificasset* Moyses Aaron et filios ejus *in vestitu suo*, etc. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Præterea, sicut Beda dicit in *Homilia circumcisionis*, col. 54, t. 5, « idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit. » Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat, et pari ratione alia sacramenta legalia; quia sicut baptismus est janua sacramentorum novæ legis, ita et circumcisio erat janua sacramentorum veteris legis; propter quod et Apostolus dicit Gal., v, 3 : *Testificor homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.*

Sed contra est quod Gal., IV, 9, dicitur : *Convertimini iterum ad infirma et egena elementa;* Glossa *ordin.*, col. 579, t. 2, id est, « ad legem, quæ dicitur infirma, quia perfecte non justificat. » Sed gratia perfecte justificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per seipsam, id est, propria virtute ; quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat., II, 21 : *Si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est.* Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex prædictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio quæ est per fidem, fit per actum animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod præcedit in actu animæ; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum; unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est quod a passione Christi, quæ est causa humanæ justificationis, convenienter [1] derivatur virtus justificativa ad sacramenta novæ legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem ; sed solum significabant fidem per quam justificabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui patres habebant fidem de passione

(*a*) Aureolus non admittit quod differentia inter sacramenta veteris et novæ legis assignetur per hoc quod sacramenta novæ legis causant gratiam per virtutem eis inhærentem, alia vero non. Dato quod in circumcisione nulla sit virtus infusa, in baptismo autem sit virtus infusa, deinde gratia conferatur utrobique in eodem gradu; quid ad me de tali virtute inhærente ?

[1] Ita cum melioris notæ Mss. editi fere omnes. Al. « consequenter. »

Christi futura, quæ secundum quod erat in apprehensione animæ, poterat justificare; sed nos habemus fidem de passione Christi præcedenti, quæ potest justificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illa sanctificatio erat figuralis: per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandam passionem Christi.

Ad tertium dicendum, quod de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non justificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom., III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpæ, sed non quantum ad effectus positivos gratiæ. Sed hoc etiam videtur esse falsum, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ; et præterea, secundum ordinem causæ formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dicunt quod circumcisio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna; non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum, quod et aliquando mihi visum est [1]. Sed diligentius consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et mereri vitam æternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio [2] erat solum signum fidei justificantis. Unde Apostolus dicit Rom., IV, 11, quod Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum justitiæ fidei.* Et ideo in circumcisione conferebatur gratia, inquantum erat signum passionis Christi futuræ, ut infra patebit.

Conclusio. — Cum efficiens causa suo effectu posterior esse nequeat: sacramenta legis veteris Christi passionem, quæ causa est nostræ justificationis, antegressa, nullam in se virtutem ad conferendam gratiam justificantem, habuisse, sed solam fidem patres justificantem ostendisse, constat.

QUÆSTIO LXIII.

DE EFFECTU SACRAMENTORUM, QUI EST CHARACTER.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima; 2° quid sit ille character; 3° cujus sit character; 4° in quo sit sicut in subjecto; 5° utrum insit indelebiliter; 6° utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramentum imprimat aliquem characterem in anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per æternam prædestinationem, quæ non ponit aliquid in prædestinato, sed solum in Deo prædestinante, ut in prima parte habitum est; dicitur enim II Timoth., II, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc. Novit Dominus qui sunt ejus.* Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

2. Præterea character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.*, c. I, col. 35, t. 3, est « quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud aliquid in cogitationem venire. » Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Præterea, sicut per sacramenta novæ legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis.

[1] Parm.: « IV *Sentent.*, dist. I, quæst. II, art. 4, qu. 3. »

[2] Parm. addit: « sicut et alia sacramenta veteris legis, » quod desideratur et in cod. et etiam in editione nurembergensi ann. 1496.

Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem in anima; unde et dicuntur *justitiæ carnis*, secundum Apostolum ad Hebr., IX. Ergo videtur quod neque sacramenta novæ legis [1].

Sed contra est quod Apostolus dicit II ad Corinth., I, 21: *Qui unxit nos, Deus* est, *et qui signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*. Sed nihil aliud importat character quam quamdam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit in II *Contra Parmenianum*, cap. XIII, § 29, col. 71, t. 9: « Si militiæ characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa, et impetrata jam venia, militare cœperit, numquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota (*a*)? »

Ad primum ergo dicendum, quod fideles Christi ad præmium quidem futuræ gloriæ deputantur signaculo prædestinationis divinæ; sed ad actus convenientes præsenti Ecclesiæ deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

Ad secundum dicendum, quod character animæ impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio, etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura*, vel *character paternæ substantiæ*, secundum Apostolum, Hebr., I.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operantem [2]; et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam Apostolus signaculum nominat, Rom., IV.

CONCLUSIO. — Cum Christi fideles per sacramenta ad aliquid divinum ad Dei cultum spectans deputentur, oportet illos per sacramenta aliquo spirituali charactere insigniri.

ARTICULUS II.

Utrum character sit spiritualis potestas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura; unde Hebr., I, 3, ubi dicitur: *Figura substantiæ ejus*, in Græco habetur loco figuræ *character*. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quæ est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. II *Eccles. hierarch.*, § 4, col. 399, t. 1, quod « divina beatitudo accedentem ad baptismum in sui participationem recipit, et proprio suo lumine quasi quodam signo ipsi tradit suam participationem; » et sic videtur quod character sit quoddam

[1] Parm. addit : « imprimant characterem. »
[2] Parm. : « operandum. »
(*a*) Lutherani et Calvinistæ characterem sacramentalem negant, nonnullique asserunt Innocentium III hujus fuisse inventorem. Durandus vult characterem esse denominationem extrinsecam, seu relationem rationis. Van Roy hunc docet esse quamdam animæ modificationem, ad instar ceræ absque nova entitate per sigillum modificatæ. Alii, et hæc opinio communiter Scoto tribuitur, quamvis illud sit incertum, contendunt characterem esse relationem realem ab extrinseco advenientem. Cæteri theologi communius admittunt characterem esse quid reale absolutum de Prædicamento qualitatis. Porro qualitas est quadruplex, habitus et dispositio scilicet, potentia et impotentia, passio et passibilis qualitas, forma et figura. Bellarminus, Suarez, et alii dicunt characterem pertinere ad primam speciem qualitatis, Sanctus Thomas cum Thomistis ad secundam, alii ad tertiam, et alii ad quartam.

lumen. Sed lumen [1] pertinet magis ad tertiam speciem qualitatis. Non ergo character est potestas, quæ videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Præterea, a quibusdam character sic definitur : « Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctæ ordinationis datum a hierarcha. » Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Præterea, potestas habet rationem causæ et principii, ut patet V *Metaph.*, text. 17. Sed signum quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. v, in princ. : « Tria sunt in anima, potentia, habitus, et passio. » Sed character non est passio, quia passio cito transit, character autem indelebilis est, ut infra dicetur. Similiter etiam non est habitus, quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere ; character autem ad utrumque se habet : utuntur enim eo quidam bene, alii vero male : quod in habitibus non contingit : nam habitu virtutis nullus utitur male, et habitu malitiæ nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, sacramenta novæ legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianæ religionis. Unde Dionysius in cap. II *Eccles. hierarch.*, § 4, col. 399, t. 1, cum dixisset quod « Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad baptismum, » subjungit : « Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. » Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quædam potentia : nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quædam potentia activa ; ad recipiendum [2] autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quæ sunt divini cultus. Sciendum tamen quod hæc spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra dictum est de virtute quæ est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei : minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit in I *Politic.*, cap. III, a princ. Et ideo sicut virtus quæ est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod figura est quædam terminatio quantitatis : unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis ; in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie, nisi per id quod de eo proprie prædicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis, licet hoc quidam posuerunt.

Ad secundum dicendum, quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile ; et ideo non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

Ad tertium dicendum, quod relatio, quæ importatur in nomine signi, oportet quod supra aliquid fundetur. Relatio autem hujus signi, quod est character, non potest fundari immediate super essentiam animæ, quia sic conveniret omni animæ naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio ; et hoc est essentia characteris ; unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Ad quartum dicendum, quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur ; sed secundum se consideratus habet rationem principii per modum jam dictum.

Conclusio. — Cum charactere homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quæ divini sunt cultus, necessarium est illum esse quamdam animæ collatam spiritualem potestatem, quæ ad genus qualitatis sub secunda ejus reducitur specie.

ARTICULUS III.

Utrum character sacramentalis sit character Christi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod character sacramentalis non sit

[1] Parm. : « lumen ad tertiam... videtur pertinere. »

[2] Parm. : « accipiendum. »

character Christi. Dicitur enim Ephes., IV, 30 : *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis.* Sed consignatio importatur in nomine characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

2. Præterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiæ, quæ per sacramentum confertur : gratia autem infunditur animæ a tota Trinitate ; unde dicitur in psal. LXXXIII, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Præterea, ad hoc aliquis characterem accipit, ut eo a cæteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per charitatem, quæ « sola distinguit inter filios regni et filios perditionis, » ut Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, cap. XVIII, col. 1082, t. 8 ; unde et ipsi perditionis filii characterem bestiæ habere dicuntur, ut patet Apoc., XIII. Charitas autem non attribuitur Christo, sed magis Spiritui sancto, secundum illud Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris* per *Spiritum sanctum qui datus est nobis* ; vel etiam Patri, secundum illud II ad Corint., ult., 13 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei.* Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

Sed contra est quod quidam definiunt characterem : « Character est distinctio a charactere æterno impressa animæ rationali, secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. » Sed character æternus est ipse Christus, secundum illud Hebr., I, 3 : *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura*, vel *character, substantiæ ejus.* Ergo videtur quod character sit proprie attribuendus Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinandum [1] in aliquem finem : sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum ; et milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur : primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriæ ; et ad hoc insignitur signaculo gratiæ, secundum illud Ezech., IX, 4 : *Signa Thau super frontes virorum gementium et dolentium* ; et Apocal., VII, 3 : *Nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quæ pertinent ad cultum Dei ; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de consignatione, secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quæ fit per gratiam et Spiritui sancto attribuitur, inquantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largitur quod ad rationem gratiæ pertinet. Spiritus autem sanctus amor est : unde et I ad Corinth., XII, 4, dicitur : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.*

Ad secundum dicendum, quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui : uno modo secundum rationem sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur ; alio modo secundum propriam rationem characteris ; et hoc modo est signum configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur ; sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur ; unde proprie est character Christi.

Ad tertium dicendum, quod charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum est de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad

[1] Parm. : « ordinatum. »

vitam æternam, vel in ordine ad cultum præsentis Ecclesiæ; quorum primum fit per charitatem et gratiam, ut objectio procedit; secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestiæ intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, quia aliqui deputantur ad pœnam æternam, vel professio illiciti cultus.

Conclusio. — Character, qui per sacramenta imprimitur ad ea peragenda, quæ divini sunt cultus, character Christi est, quo Christi fideles ei configurantur.

ARTICULUS IV.

Utrum character sit in potentiis animæ sicut in subjecto.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit in potentiis animæ sicut in subjecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animæ sicut in subjecto, ut in secunda parte dictum est. Ergo videtur quod character sit in essentia animæ, non autem in potentiis.

2. Præterea, potentia animæ non videtur esse subjectum alicujus, nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut dictum est, non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cujus subjectum non est nisi essentia animæ. Ergo videtur quod character non sit, sicut in subjecto, in potentia animæ, sed magis in essentia ipsius.

3. Præterea, potentiæ animæ rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quod character sit tantum in potentia cognitiva, neque etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum neque ad appetendum; similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animæ sicut in subjecto, sed magis in essentia.

Sed contra est quod, sicut in præmissa definitione characteris continetur, character imprimitur animæ rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animæ existit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animæ, sed in ejus potentia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem ejus ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem ejus ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quæ sunt divini cultus exequenda. Et quia hæc idonee non fiunt sine auxilio gratiæ, quia, ut dicitur Joan., IV, 24, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate oportet adorare*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quæ deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subjectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod essentia animæ est subjectum potentiæ naturalis, quæ ex principiis essentiæ procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quædam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde sicut essentia animæ, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit, ita potentia naturalis animæ perficitur per spiritualem potentiam, quæ est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animæ, eo quod ordinantur ad actus quorum

(*a*) Character ex Thomistis communiter ac Scotistis non subjectatur in essentia animæ; sed ex Thomistis in intellectu, ex Scotistis in voluntate. Porro non levis est differentia Scotistas inter et Thomistas quoad animam. Scotistæ etenim docent animam cum suis potentiis unicam esse realiter formam quæ secundum unam formalitatem dicitur anima, secundum aliam intellectus, et secundum alteram voluntatem. Thomistæ vero realiter ab essentia animæ potentias distinguunt, et simpliciter affirmant hanc propositionem : « anima non est intellectus. » Concilium autem Tridentinum simpliciter definivit subjectum characteris esse animam. In systemate Scotistarum nulla difficultas; sed quid in systemate Thomistarum, cum anima non sit intellectus? Nimirum exultant Scotistæ. Intellectus quidem non est essentia animæ, et anima non est intellectus, sed intellectus non est quid extraneum animæ cujus est potentia. Unde, si character subjectetur in intellectu, et in anima subjectatur, etiam in Thomistarum systemate

potentiæ sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur est potentiæ tribuendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus, qui quidem est quædam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animæ, in qua est fides.

Conclusio. — Cum charactere insigniantur fideles ad suscipiendum, vel aliis tradendum, quæ sunt divini cultus, qui in actibus quibusdam consistit, non in essentia sed in potentia animæ necesse est characterem esse.

ARTICULUS V.

Utrum character insit animæ indelebiliter.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod character non insit animæ indelebiliter. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmius inhæret. Sed gratia est perfectior quam character : quia character ordinatur ad gratiam, sicut ad ulteriorem finem ; gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

2. Præterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est. Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

3. Præterea, cessante fine cessare debet etiam id quod est ad finem ; alioquin frustra remaneret : sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam ordinatur matrimonium. Cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non manet in perpetuum in anima, et ita non est indelebiliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II *Contra Parmenianum*, cap. xiii, col. 72, t. 9 : « Non minus hærent sacramenta christiana, quam corporalis nota militiæ. » Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, character sacramentalis est quædam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem, sicut id quod est plenum et perfectum, ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est æternum, secundum illud psal. cix, 4 : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* Et inde est quod omnis sanctificatio quæ fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis ; nam Ecclesiæ vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est, manifestum est quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quædam forma habens esse completum in ea ; character autem est in anima sicut quædam virtus instrumentalis, ut supra dictum est. Forma autem completa est in subjecto secundum conditionem subjecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium, quamdiu est in statu viæ, consequens est quod gratia insit animæ mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis : et ideo character indelebiliter inest animæ, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quædam instrumentalis virtus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, lib. I *De baptism. contra Donatist.*, § 2, col. 109, t. 9, « nec ipsos apostatas videmus carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur. » Et hujus ratio est, quia

(*a*) Juxta Scotum, character est delebilis etiam in hac vita de potentia Dei absoluta. — Quod sit de potentia Dei ordinata indelebilis in hac vita, est de fide ; in altera vita, licet non sit de fide, communiter tenetur.

character est virtus instrumentalis, ut dictum est. Ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad pœnam.

Conclusio. — Cum character sit quædam in fidelibus sacramentalis participatio sacerdotii Christi, necesse est eum indelebiliter animæ inesse.

ARTICULUS VI.

Utrum per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novæ legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est. Ergo videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

2. Præterea, character se habet ad animam, in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novæ legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

3. Præterea, character est res et sacramentum. In quolibet autem sacramento novæ legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novæ legis imprimitur character.

Sed contra est quod sacramenta in quibus imprimitur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est. Quædam autem sacramenta iterantur, sicut patet de pœnitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de pœnitentia, per quam homo liberatur a peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiæ sacrificium; et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit « finis et consummatio omnium sacramentorum, » ut Dionysius dicit, cap. III *Eccl. hierarch.*, § 1, col. 423, t. 1: continet tamen in se ipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiæ sacramenta; unde baptismus dicitur esse janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Et ideo per hæc tria sacramenta character imprimitur, scilicet per baptismum, confirmationem et ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi; utpote percipiens aliquem effectum ejus: non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid, vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

Ad secundum dicendum, quod per omnia sacramenta sanctificatur homo.

per [1] quod sanctitas importat munditiam a peccato, quæ fit per gratiam ; sed specialiter per quædam sacramenta, quæ characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatæ sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur.

Ad tertium dicendum, quod licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum, in aliis sacramentis infra dicetur.

Conclusio. — Cum per Baptismum tantum, Confirmationem et Ordinem, ordinetur homo ad recipiendum vel tradendum ea, quæ sunt divini cultus, tria tantum sunt novæ legis sacramenta, quæ characterem imprimunt.

QUÆSTIO LXIV.

DE CAUSA SACRAMENTORUM.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa sacramentorum sive per auctoritatem, sive per ministerium; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum solus Deus interius operetur in sacramentis; 2° utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo; 3° de potestate quam Christus habuit in sacramentis; 4° utrum illam potestatem potuerit aliis communicare; 5° utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis; 6° utrum mali peccent dispensando sacramenta; 7° utrum angeli possint esse ministri sacramentorum; 8° utrum intentio ministri requiratur in sacramentis ; 9° utrum requiratur ibi recta fides, ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramenta; 10° utrum requiratur ibi recta intentio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister interius operetur ad effectum sacramenti. Interior enim sacramenti effectus est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium in cap. v *Eccles. hierarch.*, § 3, col. 503, t. 1. Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiæ [2] operentur ad sacramenti effectum.

2. Præterea, in collatione sacramentorum quædam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes justorum sunt magis apud Deum exaudibiles, quam quorumcumque, secundum illud Joan., VIII, 31 : *Si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc* Deus *exaudit.* Ergo videtur quod majorem effectum sacramenti consequatur ille qui recipit ipsum a bono ministro. Sic ergo et minister aliquid operatur ad interiorem effectum, et non solus Deus.

3. Præterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad interiorem effectum : nam « aqua corpus tangit et cor abluit, » ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* LXXX, § 3, col. 1840, t. 3. Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, et non solus Deus.

Sed contra est quod dicitur Rom., VIII, 33 : *Deus* est *qui justificat.* Cum ergo interior effectus omnium sacramentorum sit justificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

Respondeo dicendum, quod operari aliquem effectum contingit dupliciter : uno modo per modum principalis agentis, alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animæ, in qua sacramenti effectus consistit [3], non autem potest aliquid immediate operari ubi non est : tum quia gratia, quæ est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte dictum est. Character etiam qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis quæ manat a principali agente quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti : utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interio-

[1] Parm. : « secundum. »
[2] Parm. addit: « interius. »
[3] Ita Cod.; in Parm. : « existit. » Edit. Rom. : « in qua sacramenti effectus existit, ubi non est, » ex omissione verborum.

rem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiæ, non est a peccato : sed dicuntur diaconi purgare, inquantum vel immundos ejiciunt a cœtu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo, ut patet per Dionysium ibidem et § 6, col. 506.

Ad secundum dicendum, quod orationes quæ dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personæ, sed ex parte totius Ecclesiæ, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth., XVIII, 19 : *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo.* Nihil tamen prohibet quin devotio viri justi ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiæ vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis, ut dictum est. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat[1] et operandum a Deo.

Ad tertium dicendum, quod res inanimatæ non operantur[2] ad interiorem effectum, nisi instrumentaliter, ut dictum est. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum[3] effectum nisi per modum ministerii, ut dictum est.

Conclusio. — Quamquam Deus solus, ut agens principale ad interiorem effectum sacramenti operetur, ministerialiter tamen homo ad idem operari potest.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quæ sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quædam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate, quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam signa. Res autem sensibiles naturaliter quædam significant, nec tamen potest dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quæ fecit approbat; hoc autem proprium videtur esse dæmonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur; dicit enim Augustinus, XXI *De civ. Dei*, c. VI, col. 717, t. 7 : « Illiciuntur dæmones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis. » Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

3. Præterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris : unde Apostolus dicit, II ad Cor., II, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi,* id est, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod Apostoli et eorum successores possint nova sacramenta instituere.

Sed contra est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum : sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut patet ex prædictis. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex : scilicet instituens sacramentum, et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod

[1] Parm. omittit : « et : »
[2] Parm. addit : « aliquid. »
[3] Parm. addit : « interiorem. »

solus Deus sit sacramentorum institutor (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ aguntur in sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quæ sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari* apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit, I ad Cor., XI, 34 : *Cetera, cum venero, disponam.*

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de S. Vict., lib. I *De sacram.*, p. IX, cap. II, col. 317, t. 2, dicit quod « sacramentum ex institutione significat. » Præelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur ejus effectus, sed ut sit convenientior significatio.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiæ constitutæ per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

Conclusio. — Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, solus ille sacramentorum institutor est.

ARTICULUS III.

Utrum Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Dicit enim Joannes Baptista, ut habetur Joan., I, 33 : *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.* Sed baptizare in Spiritu sancto, est interius gratiam Spiritus sancti conferre; Spiritus sanctus autem descendit super Christum, inquantum homo, non in quantum Deus, quia sic ipse dat Spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

2. Præterea, Matth., IX, 6, Dominus dicit : *Sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.* Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operetur.

3. Præterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

4. Præterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena cui dixit, Lucæ, VII, 48 : *Dimittuntur* * *tibi peccata.* Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum. **Remittuntur.*

5. Præterea, illud in cujus virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi, et invocatione nominis ejus, secundum illud I ad Corinth., I, 12 : *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem effectum sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus [1] dicit quod « in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem. » Divina autem virtus est Christi, secundum quod est Deus, non autem secundum quod est

[1] Parm. : « Augustinus dicit implic. *Tr.* LXXX *in Joannem*, a medio, et lib. III *Contra Donatistas*, c. X a medio, sed express. Isidorus, lib. VI, *Etymolog.* », cap. XIX, § 40, col. 255, t. 3.

(*a*) Non omnia sacramenta novæ legis a Christo esse immediate instituta contenderunt quidam antiqui theologi dicentes alii confirmationem, alii pœnitentiam, alii extremam unctionem esse ab Apostolis instituta, ex commissione divina. Immo Alexander Halensis et S. Bonaventura censuerunt confirmationem fuisse institutam ab Ecclesia in concilio meldensi, ann. 845.

homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Respondeo dicendum, quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo ; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad intereriores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi quæ competit ei secundum humanam naturam, causa est nostræ justificationis et meritorie et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus, ut supra dictum est. Sed tamen quia est instrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiæ, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiæ; quæ quidem consistit in quatuor : primo quidem in hoc quod meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis, ut supra dictum est. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius*, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur ; ideo secundo ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in ejus nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, [1] quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

* *Propitiationem.*

Et per hoc patet responsio ad objecta : utraque enim pars objectionum secundum aliquid vera est, ut dictum est.

[1] Parm. addit : « ideo. »

Conclusio. — Christus inquantum Deus, potestatem auctoritatis in sacramentis habuit : inquantum vero homo, habuit ministerii principalis potestatem, seu excellentiæ, quatenus ipse est qui per passionem suam meritorie et effective operatus fuit omnium salutem, et meruit, ut in illius nomine sanctificarentur, et instituerentur sacramenta, qui absque sacramentis potuit solus homines justificare.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, potuerit ministris communicare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus *Contra Maximin.*, lib. III, cap. VII, col. 762, t. 8, « si potuit, et non voluit, invidus fuit. » Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo charitatis. Ergo cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

2. Præterea, super illud Joan., XIV : *Majora horum faciet*, dicit Augustinus, *Tract.* LXXII *in Joan.*, § 3, col. 1823, t. 3 : « Prorsus majus hoc esse dixerim, » scilicet ut ex impio justus fiat, « quam creare cælum et terram. » Sed Christus non potuit communicare ministris quod crearent cælum et terram ; ergo neque quod justificarent impium. Cum igitur justificatio impii fiat per potestatem Christi, quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam quam in sacramentis habuit, non potuerit ministris communicare.

3. Præterea, Christo, inquantum est caput Ecclesiæ, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus potestatem suam non potuerit ministris communicare.

Sed contra est quod super illud Joan.-I, 31 : *Ego nesciebam eum,* dicit Augustinus *Tract.* V *in Joan.*, § 9, col. 1419, t. 3, quod « non noverat potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum. » Hoc autem non ignorasset Joannes, si talis potestas communicabilis non

esset. Potuit ergo suam potestatem Christus ministris communicare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem : unam auctoritatis, quæ competit ei secundum quod est Deus, et talis potestas nulli creaturæ potuit communicari, sicut nec divina essentia ; aliam potestatem habuit excellentiæ, quæ competit ei secundum quod homo, et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non ex invidia prætermisit potestatem excellentiæ Ecclesiæ ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta ex quibus divisio in Ecclesia oriretur, sicut apud illos qui dicebant : *Ego sum Pauli*, *ego autem Apollo*, *ego vero Cephæ*, ut dicitur I ad Corinth., I, 12.

Ad secundum dicendum, quob objectio illa procedit de potestate auctoritatis, quæ convenit Christo secundum quod est Deus, licet et potestas excellentiæ possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde *Super* illud I *ad Cor.*, I : *Divisus est Christus*, dicit Glossa quod « potuit dare auctoritatem baptismi, quibus contulit ministerium. »

Ad tertium dicendum, quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus noluit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

CONCLUSIO. — Non potuit Christus auctoritatis potestatem cuiquam conferre, sicut nec divinam essentiam; sed excellentiæ potestatem potuit ministris suis communicare, dando eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, et solo imperio absque sacramentorum ritu, effectum sacramenti conferrent.

ARTICULUS V.

Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novæ legis ordinantur ad emundationem culpæ, et collationem gratiæ. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli., XXXIV, 4 : *Ab immundo quid mundabitur*? et etiam cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

2. Præterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est. Sed mali sunt præcisi a Christo, quia non habent charitatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate*, *in Deo manet*, *et Deus in eo*. Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

3. Præterea, si desit aliquid horum quæ debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit., XXI, 17 : *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam*, *non offeret panes Deo suo*, *nec accedet ad ministerium ejus*. Ergo videtur quod si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan., I : *Super quem videris Spiritum*, *Tract.* V *in Joan.*, col. 1419, t. 3 : « Quid in Christo non noverat Joannes? potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum, sed ministerium plane transiturum in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus? »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ministri Ecclesiæ instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam [1], sed secundum virtu-

[1] Parm. addit. : « aut virtutem. »

tem ejus a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, præter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animæ habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiæ neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos, sicut per quædam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

Ad secundum dicendum, quod per charitatem membra Christi uniuntur suo capiti, ut ab eo vitam recipiant quia, ut, dicitur I Joan., III, 14, *qui non diligit, manet in morte*. Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, et a se separatum, quantum ad corporis unionem, dummodo sit conjunctum per quamdam motionem: aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis, et per bonos tamquam per membra viventia, et per malos tamquam per instrumenta carentia vita.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter: uno modo sicut existens de necessitate sacramenti, quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia; alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quamdam decentiam, et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

Conclusio. — Ministri Ecclesiæ, cum instrumentaliter operentur in sacramentis, sacramenta conferre possunt, sive boni, vel mali sint.

ARTICULUS VI.

Utrum mali ministrantes sacramenta peccent.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera charitatis; unde dicitur Hebr., ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Sed mali non peccant, si ministrent Deo in operibus charitatis; quinimo hoc est eis consulendum, secundum illud Dan., IV, 24: *Consilium meum placeat tibi: peccata tua eleemosynis redime*. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

2. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom., I, 32: *Digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, nullus videtur esse perplexus; quia sic homo cogeretur desperare, quasi non posset[1] peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent, si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim I Corinth., IX, 16: *Væ mihi, si non evangelizavero? necessitas enim mihi incumbit*; quandoque etiam propter periculum, sicut si puer in periculo mortis existens offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. I *Eccles. hierarch.*, § 5, col. 378, t. 1, quod « malis non est fas nec tangere symbola, » id est, sacramentalia signa; et in *Epistola* VIII *ad Demophilum*, § 2, col. 1091, t. 1, dicit: « Talis » scilicet

[1] Parm.: « non potens. »

(*a*) Valida esse sacramenta ab hæreticis collata vel schismaticis negarunt Tertullianus, Agrippinus Carthaginensis episcopus, S. Cyprianus, Donatistæ, quidam Ariani, Aetiani, Petro-Brussiani, et Bugomiliani. A peccatoribus collata valida esse negarunt Donatistæ qui postea distinxerunt inter peccatorem occultum et publicum, publicum solum ut sacramentorum ministrum reprobantes; — item Henriciani, Albigenses et Waldenses, et Wicletitæ. Albigenses et Waldenses valida esse nolebant sacramenta a quocumque malo ministro collata; sed Wicletitæ volebant esse tantum modo valida quæ a prædestinatis ministrabantur.

peccator, « audax videtur, sacerdotalibus manum apponens, et non timet, neque verecundatur divina præter divinitatem exequens, et Deum putat ignorare quæ ipse in semetipso cognovit, et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, et audet immundas infamias, non dicam orationes, super divina signa christiformiter enuntiare. »

Respondeo dicendum, quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per Philosophum in libro II *Ethic.*, cap. III et V. Dictum est autem conveniens esse ut sacramentorum ministri sint justi, quia ministri debent Domino conformari, secundum illud Levit., XIX, 2 : *Sancti eritis* *, *quoniam ego sanctus sum ;* et Eccli., X, 2 : *Secundum judicem populi sic et ministri ejus.* Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiæ in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius hominis [1] peccatoris, licet sacramenta secundum seipsa incontaminabilia sint, consequens est quod tale peccatum ex genere suo est [2] mortale (*a*).

* *Estote, quia.*

Ad primum ergo dicendum, quod opera charitatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad justitiæ sanctitatem, sicut quædam justitiæ partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus charitatis, si sit justus amplius sanctificatur ; si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem ; et ideo præexigitur in ministro sanctitas justitiæ, ut congruat suo ministerio ; et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiæ, non inquantum est talis persona, sed inquantum est minister Ecclesiæ. Et ideo quamdiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato ejus, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tamquam ministrum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleratur, puta cum degradatur, vel excommunicatur, vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest pœnitere de peccato, et licite ministrare. Non est autem inconveniens quod sit perplexus, supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret, baptizando in casu in quo etiam posset laicus baptizare ; sic enim patet quod non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti. Secus est autem in illis sacramentis quæ non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus, ut infra patebit.

Conclusio. — Cum ministri Domino conformari debeant, mali ministros se exhibentes Dei et ecclesiæ in sacramentorum dispensatione, peccant, quorum peccatum cum ad Dei irreverentiam spectet, ex suo genere mortale est.

ARTICULUS VII.

Utrum angeli possint sacramenta ministrare.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint sacramenta ministrare. Quicquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quicquid potest diaconus, potest sacerdos, sed non convertitur. Sed angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium in lib. *Cælest. hier.*, cap. IX, § 2, col. 259, t. 1. Ergo cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis angeli.

2. Præterea, homines sancti assimi-

[1] In Parm. deest : « hominis. »
[2] Parm. : « sit. »
(*a*) Distinguendum est inter ministrum ex officio, et ministrum necessitatis qui nulla consecratione deputatus propter necessitatem sacramentum confert, ut laïcus Baptismum. Peccat graviter minister ex officio dum conficit sacramentum in peccato mortali. Probabilius est, etiam graviter peccare ministrum necessitatis. Sed hæc opinio cui favent Vasquez, Lugo, Bosco, Coen, et alii, non est communis. In nullo casu, secundum Durandum, potest malus minister baptizare, quin baptizet ut minister, et per consequens quin peccet. Nullus casus necessitatis excusat eum, quia casus evitabilis non est casus necessitatis ; sed talis est casus sacerdotis conscii peccati mortalis cui incumbit baptizare puerum morientem ; in potestate enim ipsius est habere displicentiam de peccato illo, et tunc potest sine scrupulo baptizare.

lantur angelis in cælo, ut dicitur Matth., XXII. Sed aliqui sancti in cælo existentes possunt ministrare in sacramentis : quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam angeli possint sacramenta ministrare.

3. Præterea, sicut supra dictum est, diabolus est caput malorum, et mali sunt membra ejus ; sed per malos possunt dispensari [1] sacramenta ; ergo videtur quod etiam per dæmones.

Sed contra est quod dicitur Hebr., V, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum.* Sed Angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quæ sunt ad Deum, id est, in sacramentis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quæ est Christi secundum quod[2] homo, cui in natura conformantur homines, non autem angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab angelis minoratus, ut patet Hebr., II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta, et in eis ministrare, non autem ad angelos.

Sciendum tamen quod sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiæ ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis [3]. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum : quia deberet constare hoc fieri voluntate divina; sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero dæmones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quæ sunt proportionata naturæ ipsorum, faciunt angeli tamquam superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

Ad secundum dicendum, quod sancti qui sunt in cælo sunt similes angelis quantum ad participationem gloriæ, non autem quantum ad conditionem naturæ, et per consequens neque quantum ad sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra diaboli : et ideo non sequitur quod diabolus qui est eorum caput, magis hoc possit.

Conclusio. — Cum soli homines Christo conformentur, ad ipsos solos, non ad angelos, sacramenta ministrare pertinet, quamquam angelis conferri possit potestas conferendi sacramenta.

ARTICULUS VIII.

Utrum intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

2. Præterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum suscepisset, et ita non posset habere certitudinem salutis, præcipue cum quædam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur.

3. Præterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est intentus [4]. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quæ dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo secundum hoc non perficeretur sacramentum, propter intentionis defectum.

Sed contra est quod ea quæ sunt præter intentionem, sunt casualia, quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

Respondeo dicendum, quod quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per

[1] Parm. : « ministrari. »
[2] Parm. addit : « est. »
[3] Parm. : « sacramenta. »
[4] Parm. : « attentus. »
(a) Ex variis historiis fide dignis constat angelos sæpius Eucharistiam ministrasse. Dæmones etiam, juxta Scotum, possent esse sacramentorum ministri extraordinarii; seclusa tamen certa revelatione, ut ait Scotus, dubitandum esset de sacramento collato a dæmone.

aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quæ in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi : sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum et ad multa alia hujusmodi; et ideo oportet quod determinetur ad unum, id est, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis ; et hæc intentio exprimitur per verba quæ in sacramentis dicuntur, puta cum dicit : Ego te baptizo in nomine Patris, etc. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quæ si desit, non perficitur sacramentum, sed hunc defectum in pueris qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat; in adultis autem, qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est justificatio a peccatis ; sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri, quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum.

Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, et[1] recipientis sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen [2] habitualem, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti; puta si[3] cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia præter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare, secundum illud psal., XXXIX, 13 : *Cor meum dereliquit me.*

CONCLUSIO. — Cum ea quæ in sacramentis geruntur possint diverso modo, et propter diversa agi, necessaria est in sacramentorum administratione intentio ministrantis seu Ecclesiæ.

ARTICULUS IX.

Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est, intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed « fides intentionem dirigit, » ut Augustinus dicit, IV *Contra Julianum*, cap. III, § 33, col. 755, t. 10. Ergo si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Præterea, si minister Ecclesiæ veram fidem non habeat, videtur esse hæreticus. Sed hæretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre ; dicit enim Cyprianus in *Epist. contra hæreticos*, XII, lib. I : « Omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia sunt, et inania, et falsa, ut nihil eorum quæ illi gesserint, a nobis probari debeat; » et Leo Papa dicit in *Epist.* CLVI *ad Leonem Augustum*, c. V, col. 1131, t. 1 : « Manifestum est per crudelissimam et insanissimam sævitiam in Alexandrina sede omne cælestium sacramentorum lumen extinctum; intercepta est sacrificii oblatio; defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. » Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

[1] Parm. : « vel. »
[2] Parm. addit : « intentionem. »
[3] Parm. : « puta cum sacerdos accedens. »
(*a*) Requiritur in ministro intentio faciendi quod facit Ecclesia. Est de fide contra Lutheranos et Calvinistas, et alios recentiores. Non sufficit intentio exterior contra quosdam antiquos theologos, et paucos modernos, præsertim Sorbonicos et Lovanienses. Sufficit intentio implicita. Est communis.

3. Præterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excomunicationem ab Ecclesia separati; dicitur enim in Secunda canonica Joannis, 10 : *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis;* et ad Tit., III, 10 : *Hæreticum hominem post primam * et secundam correctionem devita.* Sed excomunicatus non videtur posse conferre Ecclesiæ sacramentum, cum ab Ecclesia sit separatus, ad cujus ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

* *Post unam.*

Sed contra est quod Augustinus dicit *Contra Petilianum Donatistam*, lib. II, cap. XLVII, col. 298, t. 9 : « Memento sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel non sint, vel minus sancta sint. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis charitas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est, ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus (*a*), sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cætera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere quod aliquis, patiatur defectum fidei circa aliquid, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet; puta si aliquis credat juramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem; et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius, nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia catholica intendit per hujusmodi quæ exterius aguntur, præbere sacramentum; unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet æstimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum : quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministro [1].

Ad secundum dicendum, quod hæreticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiæ non servant, et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti; quidam vero servant Ecclesiæ formam; et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia præcisi; quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus [2] dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XXXVI : « Firmissime tene, et nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem. » Et per hunc modum dicit Leo Papa, « in sede Alexandrina omne sacramentorum lumen esse extinctum, » scilicet quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nec [3] sacramentum offerre hæreticos credebat; sed in hoc ejus sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, lib. *De unico baptismo contra Petil.*, cap. XIII, col. 606, t. 9 : « Martyrem Cyprianum, quia apud hæreticos vel schismaticos datum baptismum nolebat agnoscere, tanta merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut charitatis, qua excellebat, luce, illa obumbratio fugaretur, et si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur. »

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet. Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur, vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate; et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo : et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

Conclusio. — Quemadmodum mali ministri extra charitatem existentes, ministrare sacramenta possunt; ita et infidelis, dummodo ea non omittantur quæ de necessitate sunt sacramenti.

[1] Parm. : « fidei ministri. »

[2] Cod. « Augustinus ; » sed Fulgentio dictus liber restituendus est : apud quem vide, col. 703.

[3] Parm. : « nullo modo sacramentum conferre hæreticos posse credebat. »

(*a*) Est de fide.

ARTICULUS X.

Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiæ, ut ex dictis patet. Sed intentio Ecclesiæ semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Præterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio jocosa. Sed intentio jocosa tollit sacramentun, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret, ut postmodum eum occideret.

3. Præterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc., XI, 34: *Si oculus tuus nequam fuerit, totum* * *corpus tuum tenebrosum erit.* Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit *Contra Petil.*, lib. II, cap. XLVII, col. 298, t. 9. Ergo videtur quod si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

Etiam corpus tuum.

Sed contra est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

Respondeo dicendum, quod intentio ministri potest perverti dupliciter : uno modo respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisorie aliquid agere : et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum; puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare, ut abutatur ea, vel si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit; sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiæ intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum; sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiæ, quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est ei ad meritum.

Ad secundum dicendum, quod intentio ludicra vel jocosa excludit primam rectitudinem intentionis per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, inquantum est opus ejus, non inquantum est opus Christi, cujus est minister; et est simile, si minister alicujus hominis prava intentione differret dare[1] pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

Conclusio. — Intentio ministri perversa et mala respectu sacramenti, tollit veritatem sacramenti; non autem si sit mala intentio respectu illorum, quæ sequuntur sacramentum.

QUÆSTIO LXV.

DE NUMERO SACRAMENTORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de numero sacramentorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sint septem sacramenta; 2° de ordine eorum ad invicem; 3° de comparatione eorum; 4° utrum omnia sint de necessitate salutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una Christi passio; *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*,

[1] Parm. : « deferre. »

ut dicitur Hebr., x, 14. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Præterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet pœna, et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

3. Præterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ hierarchiæ, ut per Dionysium patet, cap. v *Eccles. hierarch.*, § 2 et 3, col. 502, t. 1. Sed, sicut ipse dicit ibid., tres sunt actiones hierarchicæ, scilicet purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Præterea, Augustinus dicit, XIX *Contra Faustum*, cap. XIII, col. 355, t. 8, quod sacramenta novæ legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremæ unctioni. Ergo neque hæc debent mumerari inter sacramenta novæ legis.

5. Præterea, luxuria non est gravius inter cætera peccata, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed contra videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quædam sacra signa. Sed multæ aliæ sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

7. Præterea, Hugo de S. Victore dicit lib. I *De sacramentis*, part. XII, cap. x, col. 362, t. 2, quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimæ et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiæ est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes ei decimæ debent dici sacramenta.

8. Præterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem pœnitentia. Ergo deberet esse aliud præter septem, quod ordinetur contra veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad duo; scilicet ad perficiendum hominem in his quæ pertinent ad cultum Dei, secundum religionem christianæ vitæ, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cætera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines, vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter: primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere; et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit., III, 5: *Per lavacrum regenerationis*, etc. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis Luc., ult., 49: *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus; et loco hujus in vita spirituali est eucharistia. Unde dicitur Joan., VI, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem, et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate; quæ quidem est duplex; una quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit, et loco hujus in spirituali vita est pœnitentia, secundum illud psal. XL, 5: *Sana animam meam, quia peccavi tibi;* alia autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercitium, et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quæ removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Jacobi, v, 15: *Et si in peccatis sit, dimittentur* [*] *ei.* Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter: uno modo per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos; et

[*] Remittetur.

loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr., VII, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi, quæ in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; pœnitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quæ scilicet non sunt sufficienter per pœnitentiam sublatæ, aut ex negligentia, aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptationem ad virtutes et ad defectus culparum et pœnalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra pœnalitatem malitiæ; prudentiæ ordo, et ordinatur contra ignorantiam: justitiæ pœnitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiæ matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio et ordinatur contra infirmitatem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

Ad secundum dicendum, quod culpa et pœna diversitatem habent et secundum speciem, inquantum sunt diversæ species culparum et pœnarum; et secundum diversos hominum status et habitudines; et secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus hierarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiæ, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per matrimonium; actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novæ legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quædam sacramentalia, quæ sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul secundum Dionysium, cap. III, *Eccles. hierarch.*, t. 1, pertinet ad baptismum, et propter recidivum secundario pertinet ad pœnitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantum ad virtutem quidem, quæ est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem; quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione præparatur homo ut recipiat immediate gloriam, quorum neutrum competit veteri Testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta veteris legis [1] plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum et cæremoniarum.

Ad quintum dicendum, quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per hujusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura: secundo propter vehementiam ejus, quæ rationem absorbet.

Ad sextum dicendum, quod aqua benedicta et aliæ consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiæ consecutio, sed sunt dispositiones quædam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias dæmonum, et contra peccata venialia: vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perceptionem [2], sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam eucharistiæ.

Ad septimum dicendum, quod oblationes et decimæ erant tam in lege naturæ quam in lege Moysi ordinatæ non solum

[1] Parm. : « in veteri lege. »
[2] Parm. : « perfectionem et perceptionem. »
(*a*) Ex Lutheranis et Calvinistis quidam duo, alii tria tantum sacramenta admittunt, Baptismo et cœnæ addentes vel Confirmationem, vel Pœnitentiam, vel Ordinem.

in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figura; et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, inquantum sunt figuralia; et ideo non sunt sacramenta.

Ad octavum dicendum, quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiæ. Unde cum in quolibet sacramento novæ legis gratia infundatur, nullum sacramentum novæ legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quædam sacramentalia, puta per aquam benedictam et alia hujusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur.

Conclusio. — Convenienter ponuntur septem Ecclesiæ sacramenta : Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Pœnitentia, Ordo, Matrimonium, Extrema unctio : quibus homo sufficienter perficitur in his quæ pertinent ad divinum cultum, et contra defectum peccati communitur.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta convenienter ordinentur secundum modum prædictum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum prædictum; ut enim Apostolus dicit, I ad Corinth., xv, 46, *prius est quod * est animale, deinde quod spiritale*. Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quæ est animalis; per baptismum autem regeneratur homo secunda generatione, quæ est spiritualis. Ergo matrimonium debet præcedere baptismum.

* *Non prius quod spiritale est, sed quod animale.*

2. Præterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet præcedere et baptismum et alia sacramenta.

3. Præterea, eucharistia est spirituale nutrimentum; confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti; et per consequens prius[1]. Ergo eucharistia est prior confirmatione.

4. Præterea, pœnitentia præparat hominem ad eucharistiam. Sed dispositio præcedit perfectionem. Ergo pœnitentia debet præcedere eucharistiam.

5. Præterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio inter omnia sacramenta propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

In contrarium est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta, sicut prius dictum est.

Respondeo dicendum, quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quæ supra dicta sunt. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter præcedunt ea quæ ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quæ ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitæ, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter sunt priora illa quæ per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitæ, quam illa quæ ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cujusmodi sunt pœnitentia et extrema unctio : posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quæ consummat sanationem, quam[2] pœnitentia inchoat. Inter alia vero tria manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius; et deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; postmodum eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem[3] finis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturæ officium : sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum : et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit agens, præsupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, in[4] quo aliquis constituitur perfector aliorum.

Ad tertium dicendum, quod nutrimentum et præcedit augmentum, sicut causa ejus, et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate et virtute. Et ideo potest eucharistia præmitti confirmationi, ut Dionysius

[1] Parm. addit : « eo. »
[2] Parm. : « pœnitentia quæ inchoat. »
[3] Al. : « ad consecutionem. »
[4] In Parm. deest : « in. »

facit in lib. *De ecclesiast. hierarch.*, cap. III et IV, col. 423, t. 1, et potest postponi, sicut Magister facit in IV *Sentent.*, dist. VII et VIII.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si pœnitentia ex necessitate requireretur ut præparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum : nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret pœnitentia ad sumptionem Eucharistiæ. Et sic patet quod per accidens pœnitentia præparat ad Eucharistiam, scilicet supposito peccato. Unde dicitur in oratione Manasse : *Tu Domine Deus justorum* ; *non posuisti pœnitentiam justis.*

Ad quintum dicendum, quod extrema unctio propter rationem inductam est ultimum inter sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ.

Conclusio. — Inter sacramenta, ordo et matrimonium ultimo ponuntur : pœnitentia vero et extrema unctio posteriora sunt baptismo, confirmatione, et eucharistia : posterior tamen est extrema unctio pœnitentia. Ex tribus autem aliis, baptismus confirmationem, et eucharistiam præcedit.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum Eucharistiæ sit potissimum inter sacramenta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum eucharistiæ non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I *Ethic.*, cap. II, in fin. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanæ per viam generationis; sacramentum autem eucharistiæ ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

2. Præterea, digniora sacramenta esse videntur quæ per majorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per episcopum, qui est major minister quam simplex sacerdos, per quem confertur eucharistiæ sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Præterea, sacramenta tanto sunt potiora, quanto majorem virtutem habent. Sed quædam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo ; quod non facit eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

4. Præterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent, et non e converso. Sed ex baptismo dependet eucharistia ; non enim potest aliquis eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior eucharistia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. III *Eccl. hierarch.*, § 1, col. 423, t. 1, quod « non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica, nisi per divinissimam Eucharistiam. » Ergo hoc sacramentum est potissimum et perfectivum [1] omnium aliorum.

Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, sacramentum eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet : primo quidem ex eo quod in eo continetur [2] ipse Christus substantialiter : in aliis autem sacramentis continetur quædam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet : semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo, hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem : nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad eucharistiæ consecrationem; sacramentum vero baptismi ordinatur ad eucharistiæ receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento : per pœnitentiam etiam, et extremam unctionem præparatur homo ad digne sumendum corpus Christi ; matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, cujus unitas per sacramentum eucharistiæ figuratur. Unde et Apostolus dicit Ephes., v, 31 : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Tertio, hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in eucharistia consummantur, ut Dionysius dicit, cap. III *Eccl. hier.*, § 1, col. 423, t. 1, sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati, si sint adulti.

Aliorum autem sacramentorum com-

[1] In Parm. deest : « et perfectivum. »
[2] Parm. addit : « nam in sacramento eucharistiæ continetur ipse, etc. »

paratio ad invicem potest esse multiplex ; nam in via necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum : in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis : sacramentum vero pœnitentiæ et extremæ unctionis sunt inferioris gradus a prædictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad vitam christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus : inter quæ tamen extrema unctio comparatur ad pœnitentiam, sicut confirmatio ad baptismum : ita scilicet quod pœnitentia est majoris necessitatis, sed extrema unctio est majoris perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ordinatur ad commune bonum corporaliter, sed bonum commune spirituale totius Ecclesiæ continetur substantialiter in ipso eucharistiæ sacramento.

Ad secundum dicendum, quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia quæ pertinent ad officium principis; et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia. Per sacramentum vero Eucharistiæ non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod character sacramentalis, sicut supra dictum est, est quædam participatio sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum conjungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis ; sicut enim baptismus, cum sit maximæ necessitatis, est potissimum sacramentorum, sic ordo et confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii, et matrimonium ratione significationis; nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

Conclusio. — Cum in eucharistiæ sacramento Christus ipse, revera, secundum substantiam contineatur, atque ad illud velut ad finem omnia alia ordinentur, manifestum est ipsum esse sacramentorum omnium potissimum.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Illud enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Præterea, sicut de baptismo dicitur Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei;* ita de eucharistia dicitur Joan., VI, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ergo sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et eucharistia.

3. Præterea, sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat, ut infra dicetur. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo pari ratione omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

Sed contra est quod pueri salvantur per solum baptismum sine aliis sacramentis.

Respondeo dicendum, quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis, sicut cibus est necessarius vitæ humanæ; et hoc est simpliciter necessarium ad finem; alio modo dicitur esse [1] necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria : duo quidem personæ singulari; baptismus quidem simpliciter et absolute : pœnitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum; sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiæ : quia *ubi non est gubernator, populus corruet,* ut dicitur Proverb., XI, 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta : nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio pœnitentiam; matrimo-

[1] Parm. : « haberi. »

nium vero Ecclesiæ multitudinem per propagationem conservat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit quod sit necessarium primo vel secundo modo; et sic sunt necessaria omnia sacramenta, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione, et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit *Super Joan.*, *tract.* XXVI, col. 1613, t. 3.

Ad tertium dicendum, quod licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis; alioquin omnes qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent hujusmodi sacramenta.

Conclusio. — Tria sunt sacramenta ad salutem necessaria : baptismus absolute ; pœnitentia, existenti in peccato mortali : ordo, respectu Ecclesiæ : cætera vero sacramenta sunt ea tenus necessaria, quatenus per ea commodius effectum salutis consequimur.

QUÆSTIO LXVI.

DE PERTINENTIBUS AD SACRAMENTUM BAPTISMI.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali : et primo, de baptismo; secundo, de confirmatione ; tertio, de Eucharistia; quarto, de pœnitentia ; quinto, de extrema unctione ; sexto, de ordine ; septimo, de matrimonio.

Circa primum occurrit duplex consideratio : prima, de ipso baptismo; secunda, de præparatoriis ad baptismum.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt; primo, de his quæ pertinent ad sacramentum baptismi; secundo, de ministro hujus sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu hujus sacramenti.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° quid sit baptismus, utrum scilicet sit ablutio; 2° de institutione hujus sacramenti; 3° utrum aqua sit propria materia hujus sacramenti; 4° utrum requiratur aqua simplex; 5° utrum hæc sit conveniens forma hujus sacramenti : « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; » 6° utrum sub hac forma possit aliquis baptizari : « Ego te baptizo in nomine Christi; » 7° utrum immersio sit de necessitate baptismi ; 8° utrum requiratur trina immersio; 9° utrum baptismus possit iterari ; 10° de ritu baptismi; 11° de distinctione baptismatum ; 12° de comparatione baptismatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismus sit ipsa ablutio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit; baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potius « regeneratio [1], et sigillum, et custodia, et illuminatio, » ut Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. IX, col. 1122, t. 1.

2. Præterea, Hugo de S. Victore dicit, lib. II *De sacram.*, part. VI, cap. II, col. 443, t. 2, quod « baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. » Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquæ.

3. Præterea, Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* LXXX, § 3, col. 1840, t. 3 : « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. » Elementum autem est ipsa aqua [2]. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XXXIV, 30 : *Qui baptizatur a mortuo, et iterum tangit* mortuum, quid proficit lavatio ejus?* Videtur ergo quod baptismus sit ipsa ablutio, sive lotio [3].

* *Tangit eum... lavatio illius*

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi est tria considerare ; aliquid scilicet quod est sacramentum tantum, aliquid autem quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum.

Sacramentum tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim per-

[1] « Regeneratio, signaculum, præsidium et illuminatio. » Migne.

[2] Parm. addit : « in sacramento baptismi. »

[3] Parm. : « lavatio. »

tinet ad rationem sacramenti; exterius autem suppositum sensui est ipsa aqua, et ejus usus, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt, quod ipsa aqua sit sacramentum; quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore, nam ipse in communi definitione sacramenti, lib. I *De sacram.*, p. IX, cap. II, col. 317, t. 2, dicit, quod « est materiale elementum : » et in definitione baptismi dicit, quod « est aqua. » Sed hoc non videtur esse verum : cum enim sacramenta novæ legis sanctificationem quamdam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quædam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est veræ sanctificationis subjectum : et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est ablutio. Et ideo Magister in III *Sent.*, dist. IV, dicit quod « baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma præscripta verborum. » Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem; et est signum sacramentale interioris justificationis, quæ est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata, et non significans (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod[1] et sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior justificatio permanent : sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est : justificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus autem baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet « sigillum et custodiam, » inquantum ipse character qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet « regenerationem, » quæ ad hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam justitiæ, « et illuminationem, » quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habac., II, 4 : *Justus ex * fide vivit.* Baptismus autem est quædam fidei protestatio; unde dicitur « fidei sacramentum. » Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, cap. II *Eccles. hier.*, § 1, col. 391, t. 1, quod est « quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus. » Et iterum in ordine ad cælestem gloriam, quæ est ultimus finis sacramentorum, cum subdit : « Ad supercælestis quietis anagogem nostrum iter faciens; » et iterum quantum ad principium spiritualis vitæ, per hoc quod subdit : « Sacræ et divinissimæ nostræ regenerationis traditio. »

* *Fide sua vivet.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, opinionem Hugonis de S. Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur esse aqua, quia aqua est materiale baptismi principium, et sic erit prædicatio per causam.

Ad tertium dicendum, quod accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis; et hoc etiam signat verbum, quod accedit ad elementum, cum dicitur, « Ego te baptizo, etc. »

CONCLUSIO.—Sacramentum tantum in baptismo est ablutio corporalis exterior, facta sub præscripta verborum forma : res tantum est ipsa hominis justificatio : res autem et sacramentum est ipse character baptismalis.

ARTICULUS II.

Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim præcedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novæ legis. Ergo passio Christi præcedit institutionem sacramentorum novæ legis, et præcipue institutionem[2] baptismi, cum Apostolus dicat Rom., VI, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, etc.

2. Præterea, sacramenta novæ legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit

[1] Parm. addit : « id quod est sacramentum tantum in baptismo, transit; permanet autem et id quod etc. »
[2] Ita communiter optime. Al. : « intentionem. »

(*a*) Ablutio hic sumitur ut motus simul includens actionem et passionem, vel ut passio tantum, secundum Soto et Nugno.

discipulis post passionem et resurrectionem suam, dicens : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris*, etc., ut habetur Matth., ult., 19. Ergo videtur quod post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, et ita videtur quod ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cujus locum successit baptismus. Ergo videtur quod baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit[1] in quodam *Sermone de Epiphania*, cxxxv in append., § 4, col. 2012, t. 5 : « Ex quo Christus in aqua mergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua. » Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo[2] baptismus ante Christi passionem fuit institutus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, sacramenta ex sua institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptimus, et alia sacramenta novæ legis ; tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato, et incipit novam justitiæ vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ante passionem Christi baptismus habet efficaciam a Christi passione, inquantum eam præfigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis : nam illa erant figuræ tantum ; baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat justificandi, per cujus virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit.

Ad secundum dicendum, quod homines non[3] debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub præcepto, sed voluit ad ejus exercitium homines assuefieri, et præcipue in populo Judæorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. IV, cap. II, col. 218, t. 8. Post passionem vero et resurrectionem non solum Judæis, sed etiam Gentilibus sub præcepto necessitatem baptismi imposuit, dicens Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub præcepto ponuntur, quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est. Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad præsens tempus.

Conclusio. — Baptismus inquantum sacramentum est, fuit institutus in Christi baptismo ; ejus tamen necessitas post passionem hominibus indicta est.

ARTICULUS III.

Utrum aqua sit propria materia baptismi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit propria materia baptismi. Baptismus enim secundum Dionysium, cap. II *Eccl. hier.*, § 4, col. 399, t. 1, et Damascenum, lib. IV *Orth. fid.*, cap. x, col. 1122, t. 1, habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua ; præsertim cum Joannes Baptista prænuntians Christi baptismum dicat, Matth., III, 11 : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igni.*

2. Præterea, in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt

[1] Colligitur ex pleniori textu. Sermo vero prædictus a recentioribus Augustino abjudicatur.

[2] Parm : « videtur quod... fuerit. »

[3] Al. deest : « non. »

(*a*) Variæ sunt opiniones de institutione baptismi. Quidam illam reponunt post Christi resurrectionem : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.* Alii cum Christus dixit Nicodemo : *Nisi quis renatus fuerit*, etc. Alii cum Christus ibidem misit discipulos ad baptizandum. Alii quando Christus in Jordane baptizatus est.

ablutiva quam aqua; sicut vinum et oleum, et hujusmodi alia. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est. Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri baptismus; qui etiam videtur magis convenire cum causa et effectus baptismi, quia dicitur Apocal., I, 5 : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

4. Præterea, sicut Augustinus, *Serm.* CXXXV in append., col. 2011, t. 5, et Beda *In* III *Luc.*, v. 21, col. 358, t. 3, dicunt, Christus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis. Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Jordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non omni aqua possit fieri baptismus; et ita aqua, inquantum hujusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Præterea, si aqua secundum se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea baptismus fieret. Sed in solemni baptismo aqua in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria baptismi materia.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Respondeo dicendum, quod ex institutione divina aqua est propria materia baptismi; et hoc convenienter, primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquæ. Unde semina ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantæ et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur I *Metaph.*, cap. III, ut et lib. *De sensu*, cap. IV. Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquæ proprietates, quæ sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo inquantum est fidei sacramentum. Tertio, quia convenit ad repræsentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus super illud Joan. III, *Nisi quis renatus fuerit*, *Hom.* XXV *in Joan.*, § 2, col. 448, t. 13, « sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit. » Quarto, quia ratione suæ communitatis et abundantiæ est conveniens materia necessitatis hujus sacramenti; potest enim ubique de facili haberi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, *quæ est ex auditu*, ut dicitur Rom., X. Et ideo magis competit aqua baptismo, quam ignis. Quod autem dicitur : *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, col. 30, t. 7, intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act., II. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* III *Op.* [1] *imperf.*, aliquant. a med., quia « tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit. » Vel quia, ut Hilarius dicit *Super Matth.*, cap. II, § 4, col. 926, t. 1, « baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne judicii. »

Ad secundum dicendum, quod vinum et oleum non communiter assumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua; nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex eorum ablutione remanet aliqua infectio saltem [2] ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur, sicut aqua.

Ad tertium dicendum, quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiæ, aqua autem sacramento baptismi, qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ad quartum dicendum, quod virtus

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Parm. : « quantum. »

(*a*) Manichæi baptismum aquæ respuebant. Seleuciani, Hermiani, Pauliciani dicebant baptismum perfici prolatione sola horum verborum : « Ego sum aqua viva. » Lutherus dubitavit an esset validus baptismus in vino collatus. Beza in omni liquore valere asseruit, nec id absolute negant recentiores nonnulli Protestantes.

Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam *Sermone Epiphaniæ*, cxxxv in app., § 4, col 2012, t. 5 : « Quæ de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tanquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit. »

Ad quintum dicendum, quod illa benedictio quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quamdam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia dæmonis, ne impediat baptismi effectum.

Conclusio. — Cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, ejusque effectibus aquæ proprietates aptissime conveniant, perspicuum est hujus sacramenti materiam propriam esse aquam.

ARTICULUS IV.

Utrum ad baptismum requiratur aqua simplex.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quæ apud nos est, non est aqua pura, quod præcipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum in lib. II *Meteor.*, cap. III. Et tamen in tali aqua potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad baptismum.

2. Præterea, in solemni celebratione baptismi aquæ infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquæ. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad baptismum.

3. Præterea, aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit significativa[1] baptismi, ut dictum est. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto cujusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad baptismum.

4. Præterea, lixivium non videtur esse aqua pura: habet enim contrarias proprietates aquæ, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut et in aquis balneorum, quæ transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Præterea, aqua rosacea fit per sublimationem[2] a rosis, sicut etiam aquæ alchimicæ generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut et in aquis pluvialibus quæ per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur hujusmodi aquæ non sint puræ et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

Sed contra est quod propria materia baptismi est aqua, ut dictum est. Sed speciem aquæ non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex de necessitate requiritur ad baptismum.

Respondeo dicendum, quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter : uno modo per mixtionem alterius corporis ; alio modo per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturæ, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest; sed omnes formæ artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili ; per quem modum a quibusdam quædam animalia per putrefactionem generantur.

Quæcumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo, sive alterando, non transmutatur species aquæ. Unde in tali aqua potest fieri baptismus; nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori, quod compositum magis sit aliud quam aqua, sicut lutum magis est terra quam aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quam aqua.

Sed transmutatio, quæ fit a natura, quandoque quidem speciem aquæ solvit ; et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicujus corporis mixti, sicut aqua conversa in liquorem uvæ est vinum, unde non habet speciem aquæ, aliquando autem fit per naturam transmutatio aquæ sine solutione speciei; et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole, quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis

[1] Parm. : « signum. »

[2] Ita Mss. Tarrac., Alcan., aliique editi passim. Al. : « subtiliationem. »

turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic ergo dicendum est quod in qualibet aqua qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, [1] potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod transmutatio facta in aqua maris, et etiam in aliis aquis quæ species [2] sunt, non est tanta quod solvat speciem aquæ. Et ideo in hujusmodi aquis potest fieri baptismus.

Ad secundum dicendum, quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquæ, sicut nec etiam aqua decoctionis carnium aut aliorum hujusmodi; nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua, quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus sicut et in aqua quæ exprimitur ex luto, licet in luto baptismus fieri non possit.

Ad tertium dicendum, quod aqua fluens e latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt; in tali enim humore non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut quocumque liquore alicujus plantæ. Fuit autem aqua pura miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichæorum errorem, ut scilicet per aquam, quæ est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

Ad quartum dicendum, quod in lixivio et in aquis sulphureorum balneorum potest fieri baptismus, quia tales aquæ non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quamdam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

Ad quintum dicendum, quod aqua rosacea est liquor roseæ resolutus: unde in ea non potest fieri baptismus: et eadem ratione nec in aquis alchimicis, sicut nec in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quæ generantur ex majori parte ex sublimatione vaporum resolutorum ex aquis: minimum autem est ibi de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per hujusmodi sublimationem, virtute naturæ, quæ est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest: unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicujus corporis mixti, quod de aquis rosaceis et aquis alchimicis dici non potest.

Conclusio. — In quacumque aqua quomodocumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus.

ARTICULUS V.

Utrum hæc sit conveniens forma baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma baptismi: « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est: principale autem agens in baptismo est Christus, secundum illud Joan., I, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Inconvenienter ergo minister dicit: « Ego te baptizo, » præsertim quia in hoc quod dicitur, « baptizo, » intelligitur « ego: » et sic videtur superflue apponi.

2. Præterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actus exercitio faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat: Ego vos doceo. Dominus autem simul tradidit præceptum baptizandi et docendi, dicens Matth., ult., 19: *Euntes docete omnes gentes*, etc. Ergo non oportet quod in forma baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Præterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur; secundum illud Eccli., XXXII, 6: *Ubi auditus non est, non effundas sermonem.* Ergo inconvenienter dicitur: « Ego te baptizo, » sermone directo ad eum qui baptizatur.

[1] Parm. addit: « non. »

[2] Parm. « penes nos, » cum cod. decimi quinti sæculi: sed antiquiores cod.: « species. »

4. Præterea, contingit simul plures baptizari, et a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act., II et IV. Non ergo debet forma baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur : « Ego te baptizo » sed potest dici : Nos vos baptizamus.

5. Præterea, baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam baptismus sanctificatur. Ergo videtur quod in forma baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

6. Præterea, nomen designat proprietates rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in prima parte dictum est. Non ergo debet dici : « In nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti, » sed : In nominibus.

7. Præterea, persona Patris non solum significatur nomine Patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris ; Filius etiam significatur nomine Verbi et imaginis, et geniti ; Spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficiatur baptismus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum, quod baptismus per suam formam consecratur, secundum illud Ephes., v, 26 : *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ;* et Augustinus dicit in lib. IV *De unico baptismo*, cap. xv, col. 468, t. 9, quod « baptismus verbis evangelicis consecratur. » Et ideo oportet quod in forma baptismi exprimatur causa baptismi. Est autem ejus duplex causa : una quidem principalis, a qua virtutem habet, quæ est sancta Trinitas ; alia autem instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo oportet in forma baptismi de utraque fieri mentionem. Minister autem tangitur, cum dicitur : « Ego te baptizo ; » causa autem principalis, cum dicitur : « In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Unde hæc est conveniens forma baptismi : « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod actio attribuitur instrumento, sicut immediate agenti ; attribuitur autem hujusmodi actio principali agenti, sicut in cujus virtute instrumentum agit. Et ideo in forma baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum baptismi, per hoc quod dicitur : « Ego te baptizo, » sicut et ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens Matth., ult., 19 : *Baptizantes eos*, etc. Causa autem principalis significatur ut in cujus virtute sacramentum agitur per hoc quod dicitur : « In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti ; » non enim Christus baptizat sine Patre et Spiritu sancto. Græci autem non attribuunt actum baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem qui virtutem baptismi baptizantibus attribuebant, dicentes I Cor., I, 12 : *Ego sum Pauli, et ego Cephæ* ; et ideo dicunt : « Baptizetur servus Christi , in nomine Patris, etc. » Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur « ego » in forma nostra, non est de substantia formæ, sed ponitur ad majorem expressionem intentionis.

Ad secundum dicendum, quod quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formæ, ad quid fiat : quod quidem non fit per hoc quod dicitur : « In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss., III. Et ideo si non exprimatur actus baptismi vel per modum nostrum, vel per modum Græcorum, non perficitur sacramentum, secundum illam Decretalem Alexandri III, cap. « Si quis » de Baptismo et ejus Effect. : « Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen, et non dixerit : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen, non est puer baptizatus. »

Ad tertium dicendum, quod verba quæ proferuntur in formis sacramentorum non pronuntiantur solum causa significandi,

(*a*) Apostolici hæretici baptizabant in morte Christi ; Marcosiani in nomine ignoti Patris universorum, in veritate matre omnium, in eo qui in Jesum descendit, in unione et redemptione et communione virtutum ; Cataphryges in Patrem et Filium et Montanum seu Priscillam ; Eunomiani et Ariani vel in hac forma : « Ego te baptizo in nomine Dei increati, et Spiritus Sancti sanctificantis, et a procreato Filio procreati ; vel in illa : « Ego te baptizo in nomine Patris per Filium in Spiritu sancto. » Sabelliani et Paulianistæ formam quoque adulterabant. Hæretici moderni docent baptismum sub quacumque forma collatum esse validum. Græci dicunt : « Baptizatur vel baptizetur talis, etc. »

sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo Verbo per quod facta sunt omnia, et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines [1] sed etiam ad creaturas insensibiles : ut cum dicitur : « Exorcizo te, creatura salis. »

Ad quartum dicendum, quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic si convenirent duo, quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba, et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum reciperet nisi unum baptismum ; sed tunc oportebit dicere : Ego baptizo vos ; nec erit mutatio formæ, quia vos , nihil aliud est quam te et te : quod autem dicitur nos, non est idem dicere quod ego et ego, sed ego, et tu, et sic jam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur, si diceretur : Ego baptizo me. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod et Christus a Joanne voluit baptizari, ut dicitur extra, de Baptismo et ejus Effectu, cap. « Debitum. »

Ad quintum dicendum, quod passio Christi, etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu SS. Trinitatis, et ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

Ad sextum dicendum, quod etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen nomen unum essentiale. Virtus autem divina, quæ operatur in baptismo, ad essentiam pertinet, et ideo dicitur « in nomine, » et non in nominibus.

Ad septimum dicendum, quod sicut aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personæ in illa lingua ; nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

Conclusio. — Hæc est conveniens baptismi forma : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, cum in ea baptismi causa, tum præcipua, tum instrumentalis convenienter exprimatur.

[1] Parm. addit : « non intelligentes. »

ARTICULUS VI.

Utrum in nomine Christi possit dari baptismus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Christi possit dari baptismus. Sicut enim una est fides, ita est unum baptisma, ut dicitur Ephes., IV. Sed Act., VIII, 12, dicitur quod *in nomine Christi baptizabantur viri ac mulieres.* Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Præterea, Ambrosius dicit, lib. I *De Spiritu sancto*, cap. III, § 44, col. 743, t. 3 : « Si Christum dicas, et Patrem a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, Filium, et Spiritum sanctum, quo unctus est, designasti. » Sed in nomine Trinitatis potest fieri baptismus. Ergo et in nomine Christi.

3. Præterea, Nicolaus I Papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit cap. CIV, et in *Decr.* cap. « A quodam, » *De consecrat.*, dist. IV, col. 1800 : « Qui in nomine sanctæ Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus Apostolorum legitur, baptizati sunt, unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius, rebaptizari non debent. » Rebaptizarentur autem, si in hac forma baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergo potest consecrari [2] baptismus in nomine Christi sub hac forma : Ego te baptizo in nomine Christi.

Sed contra est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio Episcopo, *Decr.*, cap. « Si revera, » *De consecrat.*, dist. IV, col. 1803 : « Si hi qui in locis dilectioni tuæ vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse confitentur, sine cujuscumque dubitationis ambiguo, eos ad fidem catholicam venientes in sanctæ Trinitatis nomine baptizabis. » Didymus etiam dicit in lib. *De Spiritu sancto*, col. 123, t. 2 op. Hieron. : « Licet quis possit existere saxei, ut ita dicam, cordis, et penitus mentis alienæ, qui ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus, scilicet trium personarum, prætermittat, tamen sine perfectione baptizabit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo

[2] Parm. : « conferri. »

si prætermittatur aliquid eorum quæ Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione ejus qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personæ intelligitur alia, sicut in nomine Patris intelligitur Filius, aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus : quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis ; unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scilicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Judæis et Gentilibus, honorabile redderetur per hoc quod ad ejus invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur. Et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

Ad tertium dicendum, quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus præmissis. Et ideo ejus responsio patet ex primis duabus solutionibus.

Conclusio. — Cum instituerit Christus baptismi sacramentum cum Trinitatis invocatione dari, consequens est, sacramenti hujus integritatem tolli, si quid ad plenam Trinitatis invocationem pertinens desit.

(*a*) Quidam contendunt baptismum in nomine Christi collatum esse etiam nunc validum. Probabilius est hunc baptismum aliquando valuisse, et sic aliquando Apostolos baptismum ministrasse multi theologi contra multos existimant.

ARTICULUS VII.

Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate baptismi. Ut enim dicitur Ephes., IV, 5, *una fides, unum baptisma.* Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse baptismus sine immersione.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom., VI, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus; consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.* Sed hoc fit per immersionem; dicit enim Chrysostomus super illud Joan., III : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, *Hom.* XXIV *in Joan.*, a med. : « Sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, deinde novus rursus ascendit. » Ergo videtur quod immersio sit de necessitate baptismi.

3. Præterea, si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod præcipue datur baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad baptismum, et non sufficiat sola aspersio.

Sed contra est quod Hebr., X, 22, dicitur : *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda.*

Respondeo dicendum, quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus, potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech., XXXV, 25 : *Effundam super vos*

aquam mundam, sicut beatus Laurentius legitur baptizasse[1]; et hoc præcipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet Act., II et IV, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquæ, vel propter debilitatem ministri qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritu rad baptismum corporalis ablutio per aquam; unde et baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes., V, 26 : *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod in immersione expressius repræsentatur figura sepulturæ Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repræsentatur aliquo modo, licet non ita expresse : nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars ejus aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum.

Ad tertium dicendum, quod principalis pars corporis præcipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo si totum corpus aqua non possit perfundi propter aquæ paucitatem, vel propter aliquam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitæ. Et licet per membra quæ generationi deserviunt, peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet præcipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animæ. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahæ, cujus fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom., IV.

CONCLUSIO. — Cum in baptismo assumatur aqua ad corporis ablutionem, non modo per immersionem, verum etiam per aspersionem, vel effusionem aquæ, baptismus dari potest; tutius tamen est, quia hoc habet communior usus, per modum immersionis baptizare.

ARTICULUS VIII.

Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi. Dicit enim Augustinus in quodam *Sermone de symbolo ad baptizatos*[2], col. 1211, t. 6 : « Recte tertio mersi estis qui accepistis baptismum in nomine sanctæ Trinitatis; recte tertio mersi estis qui accepistis baptismum in nomine Jesu Christi, qui etiam tertia die resurrexit a mortuis; illa enim tertio repetita immersio typum dominicæ exprimit sepulturæ, per quam Christo consepulti estis in baptismo. » Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in baptismo Trinitas personarum, et quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Præterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi; scribit enim Pelagius Papa Gaudentio Episcopo, *Decr.*, cap. « Multi sunt, » *De consecrat.*, dist. IV, col. 1826 : « Evangelicum præceptum, ipso Domino Deo, et Salvatore nostro Jesu Christo tradente, nos admonet, in nomine Trinitatis trina immersione sanctum baptismum unicuique tribuere. » Ergo sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate baptismi, ita etiam baptizare trina immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Præterea, si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem[3] baptismi consequitur sacramentum. Si ergo addatur secunda vel tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur; quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramen-

[1] Addit Parm. : « cum ab eo in craticula superposito se baptizari S. Romanus petiisset. »

[2] Migne « *ad neophytos* »

[3] Parm. addit : « aliquis. »

tum baptismi; sed trina immersio videtur esse de necessitate ipsius.

Sed contra est quod Gregorius dicit scribens Leandro Episcopo, in *Regist.*, lib. I, *epist.* XLIII, col. 498, t. 3 : « Reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel mergere; quoniam et in tribus immersionibus personarum Trinitas, et in una potest Divinitatis singularitas designari. »

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, ad baptismum per se requiritur ablutio aquæ, quæ est de necessitate sacramenti : modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex prædicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere; quia unica immersione significatur unitas mortis Christi et unitas Deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi, et etiam Trinitas personarum.

Sed diversis ex causis secundum ordinationem Ecclesiæ quandoque institutus est unus modus, quandoque alius; quia enim a principio nascentis Ecclesiæ quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem esse æstimantes, nec dici Filium Dei et Deum nisi propter meritum ejus, quod præcipue fuit in morte, ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemoratione mortis Christi, et una immersione, quod reprobatum fuit in primitiva Ecclesia. Unde in *Canonibus apostolicis*, can. L, *Decr.* cap. LXXIX, *De consecrat.*, dist. IV, col. 1825 : « Si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari a quibusdam jubetur in morte Domini, deponatur: non enim dixit nobis Dominus, In morte mea baptizate, sed: In nomine Patris; et Filii, et Spiritus sancti. » Postmodum vero inolevit quorumdam schismaticorum et hæreticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat, *Super Joan.*, *tract.* V, etc., col. 1420, t. 3. Et ideo in detestationem erroris eorum fuit statutum in conc. Toletano IV, can. 6, *Decr.*, cap. LXXXV, *De consecrat.*, dist. IV, col. 1828, quod fieret una sola immersio; ubi sic legitur: « Propter vitandum schismatis scandalum, vel hæretici dogmatis usum, simplam teneamus baptismi immersionem. » Sed cessante tali causa, communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiæ non observans; nihilominus tamen esset baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod Trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in baptismo per verba formæ; nec est de necessitate quod significetur Trinitas per usum materiæ ; sed sed hoc fit ad majorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturæ non est de necessitate salutis nostræ, quia etiamsi uno die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem. Sed triduum illud ordinatur ad manifestandum veritatem mortis, ut supra dictum est. Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi est de necessitate sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod Pelagius Papa intelligit trinam immersionem esse de mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus præcipit baptizari « in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, intentio requiritur ad baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiæ, qui intendit unum baptismum dare trina immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit *Super* IV *ad Ephes.* v. 5, col. 496, t. 7 : « Licet ter baptizemur, id est, immergamur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur. » Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum baptismum dare, ad singulas immersiones repetens verba formæ, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

Conclusio. — Licite potest baptismi sacramentum, quod ad ejus naturam attinet, unica vel trina perfici immersione : et uterque modus diversis de causis ab Ecclesia olim institutus fuit; nunc tamen non sine peccato ministraretur sacramentum baptismi absque trina immersione.

ARTICULUS IX.

Utrum baptismus possit iterari.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Præterea, Joannes Baptista præcipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit Matth., XI, 11 : *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista.* Sed baptizati a Joanne iterum baptizabantur, ut habetur Act., XIX, ubi dicitur quod Paulus baptizabat eos qui erant baptizati baptismo Joannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab hæreticis vel peccatoribus , sunt rebaptizandi.

3. Præterea, in Nicæno conc., can. XIX, statutum est, « si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, rebaptizari eos omnino debere. » Videtur autem esse eadem ratio de aliis hæreticis. Ergo baptizati ab hæreticis debent rebaptizari.

4. Præterea, baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum baptizari.

5. Præterea, eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, ut supra dictum est. Sed sacramentum eucharistiæ iteratur. Ergo videtur quod multo magis baptismus possit iterari.

Sed contra est quod dicitur Ephes., IV, 5 : *Una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod baptismus iterari non potest; primo quidem quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitæ, et incipit novam vitam agere ; unde dicitur Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus, super illud Joan., III, 4 : *Numquid potest homo in ventrem matris suæ iterato introire, et renasci?* dicit, *Tract.* XI *in Joan.*, § 6, col. 1478, t. 3 : « Sic tu intellige nativitatem spiritus quomodo intellexit Nicodemus nativitatem carnis : quomodo enim uterus non potest repeti, sic nec baptismus. » Secundo, quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato, et resurgimus in novitatem vitæ. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo baptismus iterari non debet. Propter quod Hebr., VI, 6, contra quosdam rebaptizari volentes, dicitur; *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*; ubi Glossa dicit : « Una Christi mors unum baptisma consecravit. » Tertio, quia baptismus imprimit characterem qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur. Unde sicut aliæ consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit, II *Contra epist. Parmeniani*, cap. XIII, § 29, col. 71, t. 9, quod « character militaris non repetitur, » et quod « non minus hæret sacramentum Christi quam corporalis hæc nota ; cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur. » Quarto, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom., V, 18, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est. Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari ; sed pœnitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan., I : *Sed ego nesciebam eum, Tract.* V *in Joan.*, § 19, col. 1424, t. 3 : « Ecce post Joannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum ; quia Joannes dedit baptismum suum, homicida dedit baptismum Christi : quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicida ministrante polluatur. »

(*a*) Marcionitæ ter baptizabant ; Donatistæ bis ; Anabaptistæ rebaptizabant baptizatos in infantia, et quidam ex illis adultos a fide post baptismum alienatos ac redeuntes. S. Cyprianus rebaptizari volebat baptizatos ab hæreticis, sed quia tunc nullum esse baptismum credebat.

Ad tertium dicendum, quod Pauliani et Cataphrygæ non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit scribens Quirino Episcopo, *Regist.* lib. XI, *epist.* LXVII, col. 1206, t. 3 : « Hi hæretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiaci et Cataphrygæ, qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis, quia et illi Christum Deum non credunt, » existimantes ipsum scilicet esse purum hominem, « et isti, » scilicet Cataphrygæ, « Spiritum sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem, Montanum scilicet, credunt ; tales cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctæ Trinitatis nomine minime perceperunt. » Sed, sicut in *Regulis eccl.* [1], c. XXII, col. 1217, t. 8 op. August., dicitur, « si qui apud illos hæreticos baptizati sunt qui in sanctæ Trinitatis confessione baptizabant, et veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit *Decret.* Alexandri III, cap. « De quibus » Extra., *De bapt. et de ejus effect.* : « De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis præmissis : Si baptizatus es, ego non te baptizo : sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo, etc., non enim videtur iterari quod nescitur esse factum. »

Ad quintum dicendum, quod utrumque sacramentum, scilicet baptismi et eucharistiæ, est repræsentativum dominicæ mortis et passionis, aliter tamen et aliter : nam in baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur : sed in sacramento eucharistiæ commemoratur mors Christi, inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium, secundum illud I Corinth., v, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus ; itaque epulemur.* Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem eucharistia.

CONCLUSIO. — Cum baptismus sit quædam animæ spiritualis regeneratio, qua configuramur morti Christi, in remedium originalis criminis adhibita, nullo modo iterari potest.

ARTICULUS X.

Utrum ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus [2], *Decr.*, cap. x *De consecrat.*, dist. IV, « nunquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. » Hoc autem factum fuit in baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniæ. Ergo magis deberet celebrari solemnis baptismus in festo Epiphaniæ quam in vigilia Paschæ et in vigilia Pentecostes.

2. Præterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materiarum usus. Sed ad baptismum pertinet ablutio aquæ. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur, bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, et tertio chrismate in vertice.

3. Præterea, in Christo Jesu non est masculus et femina, *barbarus et Scytha*, Coloss., III, 11 ; et eadem ratione nec aliquæ aliæ hujusmodi differentiæ. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter igitur baptizatis traditur candida vestis.

4. Præterea, sine hujusmodi observantia potest baptismus celebrari. Hæc igitur quæ dicta sunt videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu baptismi.

Sed contra est quod Ecclesia regitur Spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quamdam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est forma, quæ designat principalem causam sacramenti ; et minister, qui est causa instrumentalis ; et usus materiæ, scilicet ablutio in aqua, quæ designat principalem sacramenti effectum.

Cætera vero omnia quæ in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti. Quæ quidem adhibentur in sacramento

[1] Id est, in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, a Gennadio, ut vulgo putant, conscripto.

[2] Cod. : « Chrysostomus » apud quem non legitur. Legi autem apud Chromatium in *Biblioth. Patrum*, dicit Parm.

propter tria: primo quidem ad excitandam devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua absque solemnitate, de facili ab aliquibus æstimaretur quasi quædam communis ablutio. Secundo, ad fidelium instructionem. Simplices enim qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua hujusmodi; et per hoc modum per ea quæ in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quærendum de his quæ per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia præter principalem sacramenti effectum, oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur. Tertio, quia per orationes et benedictiones, et alia hujusmodi cohibetur vis dæmonis ab impedimento sacramentalis effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in Epiphania baptizatus est baptismo Joannis, ut supra dictum est; quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potius baptismo Christi; qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom., VI, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus;* et ex spiritu sancto, secundum illud Joannis, III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, etc. Et ideo solemnis baptismus agitur in Ecclesia et in Vigilia Paschæ, quando fit commemoratio dominicæ sepulturæ et resurrectionis ejusdem : propter quod et Dominus post resurrectionem præceptum de baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth., ult.; et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas Spiritus sancti : unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo Spiritum sanctum receperant, tria millia hominum baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod usus aquæ adhibetur in baptismo, quasi pertinens ad substantiam sacramenti; sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quamdam solemnitatem. Nam primo baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, « quasi athleta Dei, » ut Ambrosius dicit in lib. I *De sacramentis*, cap. II, col. 437, t. 3, sicut pugiles inungi consueverunt. Unde, sicut Innocentius III dicit in quadam *Decr. de sacra unctione*, cap. « Cum venisset, » « baptizandus in pectore inungitur, ut per Spiritus sancti donum errorem abjiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia justus ex fide vivit. Inter scapulas autem inungitur, ut per Spiritus sancti gratiam excutiat negligentiam, et torporem, et bonam operationem exerceat, quia fides sine operibus mortua est : ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore ; et per operis exercitium fortitudo laborum in scapulis, ut per dilectionem operetur. » Post baptismum vero, ut Rabanus dicit, libro *Institut. cleric.*, cap. XXVIII, circa med., « statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo Christianus possit vocari, » vel, sicut Ambrosius dicit, lib. III *De sacram.*, cap. I, § 1, col. 449, t. 3, « unguentum super caput effunditur, quia sapientis sensus in capite ejus ; » et Innoc., III, loc cit., « in vertice inungitur, ut sit paratus omni petenti de fide reddere rationem. »

Ad tertium dicendum, quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, et ad significandam puritatem vitæ, quam debent post baptismum observare secundum illud Rom., VI, 4 : *In novitate vitæ ambulemus.*

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut supra dictum est[1].

CONCLUSIO. — Quæcumque in baptizandi ritu ad majorem solemnitatem observat Ecclesia, convenienter instituta sunt ad fideles instruendos, eorumque devotionem excitandam, et cacodæmonis vim cohibendam.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter describantur tria baptismata.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis et flaminis, sive Spiritus sancti : quia Apostolus dicit Ephes., IV, 5 : *Una fides, unum baptisma.* Sed non est nisi una

[1] Parm. : « dictum. »

fides. Ergo non debent tria esse[1] baptismata.

2. Præterea, baptisma est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed solus baptismus aquæ est sacramentum. Ergo non debent poni alia duo baptismata.

3. Præterea, Damascenus in lib. IV *Orth. fid.*, cap. x, col. 1123, t. 1, determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo debent poni solum tria baptismata.

Sed contra est quod *Super* illud *Hebr.*, vi : *Baptismatum doctrinæ,* dicit Glossa : « Pluraliter dicit, quia est baptismus aquæ, pœnitentiæ et sanguinis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. Unde dicitur Apocal., vii, 14 : *Hi sunt qui venerunt ex* * *magna tribulatione, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni.* Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis ; inquantum scilicet alicujus cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et pœnitendum de peccatis ; unde etiam dicitur baptismus pœnitentiæ. Et de hoc dicitur Isa., iv, 4 : *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris.*

De tribulatione magna.

Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, inquantum supplet vicem baptismi [2]. Unde dicit Augustinus in lib. IV *De unico baptismo parvulorum cont. Donatist.*, cap. xxii, col. 173, t. 9 : « Baptismi vicem aliquando implere passionem de latrone illo, cui non baptizato dictum est : Hodie mecum eris in paradiso, non leve documentum beatus Cyprianus assumpsit ; quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. »

Ad primum ergo dicendum, quod alia duo baptismata includuntur in baptismo aquæ, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex Spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas baptismatis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramentum habet rationem signi ; alia vero duo conveniunt cum baptismo aquæ non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum baptismatis ; et ideo non sunt sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus ponit quædam baptismata figuralia ; sicut diluvium quod fuit signum nostri baptismi, quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut *tunc paucæ animæ salvæ factæ sunt* in arca, ut dicitur I Petri, iii, 20. Ponit etiam transitum maris Rubri, qui significat nostrum baptisma, quantum ad liberationem a servitute peccati ; unde et Apostolus dicit I Corinth., x, 2, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Ponit etiam ablutiones diversas, quæ fiebant in veteri lege, præfigurantes nostrum baptisma, quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam baptismum Joannis, qui fuit præparatorius ad nostrum baptisma.

Conclusio. — Cum homo possit non modo per baptismi aquam sanctificari, sed per Christi sanguinem, conformando se Christi passioni, pro Christo patiendo, et per virtutem Spiritus sancti interius operantem, tria sunt in scripturis baptismata, baptismus aquæ, sanguinis, et flaminis.

ARTICULUS XII.

Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria prædicta baptismata. Baptismus enim aquæ imprimit characterem, quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quam baptismus aquæ.

2. Præterea, baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per charitatem : dicitur enim I ad Corinth., xiii, 3 : *Si tradidero corpus meum, ita ut*

[1] Parm. « poni. »

[2] Parm. addit : « aquæ. »

ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Præterea, sicut baptismus aquæ habet efficaciam a passione Christi, cui secundum prædicta respondet baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet a Spiritu sancto, secundum illud Hebr., IX, 14 : *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit* pro nobis, *emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, etc. Ergo baptismus flaminis potior est quam baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

Sed contra est quod Augustinus [1] *ad Fortunatum*, loquens de comparatione baptismatum dicit : « Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore : ille post confessionem aspergitur aqua, hic sanguine : ille manus impositione pontificis accipit Spiritum sanctum, hic templum efficitur Spiritus sancti. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior Spiritus sancti dicuntur baptismata, inquantum efficiunt effectum baptismi aquæ. Baptismus autem aquæ efficaciam habet a passione Christi et a Spiritu sancto, ut dictum est. Quæ quidem duæ causæ operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissime tamen in baptismo sanguinis : nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quamdam figuralem repræsentationem; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ per quamdam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quamdam virtutem latentem; in baptismo autem pœnitentiæ per cordis commotionem : sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud Joan., XV, 13 : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod baptismus sanguinis præeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine charitate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, et non e converso : unde ex hoc ipso probatur perfectior.

Ad tertium dicendum, quod baptismus sanguinis præeminentiam habet, non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritus sancti, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum in baptismo sanguinis, passio Christi per operis imitationem, et virtus Spiritus sancti per dilectionis fervorem operetur, palam est inter tria baptismata baptismum sanguinis, quoad sacramenti effectum, esse potissimum.

QUÆSTIO LXVII.

DE MINISTRIS PER QUOS TRADITUR BAPTISMI SACRAMENTUM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministris, per quos traditur sacramentum baptismi.

Circa hoc quæruntur octo : 1° utrum ad diaconum pertineat baptizare; 2° utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum ; 3° utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre ; 4° utrum hoc possit facere mulier ; 5° utrum non baptizatus possit baptizare; 6° utrum plures possint simul baptizare unum et eumdem ; 7° utrum necesse sit aliquem esse qui baptizatum de sacro fonte recipiat ; 8° utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad ejus instructionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim injungitur a Domino officium prædicandi [2] et baptizandi, secundum illud Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos*, etc. Sed ad officium diaconi pertinet evan-

[1] Vide lib. *De eccles. dogmatibus*, Gennadii, c. XLI, col. 1220, t. 8, oper. August.

[2] Parm. addit. : « evangelium. »

gelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Præterea, secundum Dionysium, cap. v *Eccles. hierarch.*, § 6, col. 507, t. 1, purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per baptismum, secundum illud Ephes., v, 29 : *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ*. Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconum.

3. Præterea, de B. Laurentio legitur (*a*), quod cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diaconos pertineat baptizare.

Sed contra est quod Gelasius papa dixit, et habetur in *Decret.*, dist. XCIII, cap. XIII, col. 437: « Diaconos propriam constituimus observare mensuram; » et infra : « Absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, nisi prædictis ordinibus fortasse longius constitutis, necessitas extrema compellat. »

Respondeo dicendum, quod sicut cælestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut Dionysius dicit, cap. VII *Cælest. hierarch.*, § 1, col. 206, t. 1, ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem.

Dicuntur autem diaconi, quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio præbere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio, tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere, et ministrare majoribus. Unde Isidorus dicit in *Epist.*[1] *ad Leudefred.*, col. 895, t. 6 : « Ad diaconum pertinet assistere et ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et in calice (*b*). »

Ad primum ergo dicendum, quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in ecclesia et prædicare ipsum per modum catechizantis; unde et Dionysius dicit, cap. v *Eccles. hierarch.*, § 6, col. 507, t. 1, quod diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est, exponere Evangelium pertinet proprie ad Episcopum cujus actus est perficere, secundum Dionysium. Perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diaconos pertineat officium baptizandi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in cap. v *Eccles. hierarch.*, § 3, col. 503, t. 1, baptismus non solum habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem, et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

Ad tertium dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconis, necessitate urgente, in absentia majorum baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii supra inducta. Et hoc modo B. Laurentius diaconus existens baptizavit.

CONCLUSIO. — Ex ipsa nominis ratione clarum est, non pertinere ad diaconum ex proprio officio baptismi sacramentum conferre, sed in illius et aliorum sacramentorum collatione assistere et majoribus ministrare.

ARTICULUS II.

Utrum baptizare pertineat ad officium presbyterorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum.

[1] Hanc epistolam dubiam habent romani correctores *Decreti* ad c. I, dist. XXV, et Arevallus in *Prolegomenis operum S. Isidori*, col. 173, t. 1.

(*a*) Valerianus Laurentium Hippolyto vicario in custodiam tradidit; quem ille cum multis aliis in carcere reclusit. Erat autem ibi quidam gentilis, Lucillus nomine, multo tempore detentus, qui plorando lumen oculorum amiserat. Cui cum Laurentius lumen se restaurare promitteret, si in Christum crederet, et se baptizari permitteret, ille se baptizari instantius postulavit. Accepta ergo aqua ipsum Laurentius de fidei articulis interrogatum baptizavit. — Cum autem Hippolytus Laurentium de thesauris interrogaret, illeque ei responderet quod si in Christum crederet, thesauros ei ostenderet, Hippolytus cum omni familia promiscui sexus numero XIX sacrum baptisma suscepit. — Cæsar jussit eum in catasta extendi. Tunc romanus miles assistens ibidem vidit ante Laurentium juvenem pulcherrimum ejus vulnera linteo extergentem. Et cum de catasta solutus Laurentius Hippolyto redditus esset custodiendus, affuit romanus ad pedes ejus, et urceum aquæ attulit, seque baptizari instanter postulavit; quem beatus Laurentius credentem baptizavit. — Hæc ex *Catalogo sanctorum*, lib. VII, cap. XLIII.

(*b*) An autem Diaconus solemniter baptizando absque commissione irregularitatem incurreret? sententia communior affirmat, sed verisimilior negat.

Quia, sicut dictum est, sub eodem præcepto injungitur Matth., ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium, cap. v *Eccles. hier.*, § 6, col. 506, t. 1. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium Episcopi.

2. Præterea, per baptismum annumeratur aliquis populo christiano; quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent episcopi, qui, ut dicitur in Glossa *ord.*,[1] *Sup.* x *Luc.*, v. 1, col. 284, t. 2, tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in psal. xliv, 17 : *Constitues eos principes super omnem terram*. Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium episcopi.

3. Præterea, Isidorus dicit, *Epist. ad Leudefred.*, § 10, col. 895, t. 6, quod « ad Episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis; ipse ordines ecclesiasticos constituit, et sacras virgines benedicit. » Sed his omnibus majus est sacramentum baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius Episcopi pertineat baptizare.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. II *De offic.*, cap. xxiv, § 9, col. 822, t. 6: « Constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum. »

Respondeo dicendum, quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est. Illud autem est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, secundum illud Apostoli I Cor., x, 17 : *Unus panis, unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane* et de uno calice (*a*) *participamus*. Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis; unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi. Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ad quod principaliter sacerdotium ordinatur, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; ejusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis injunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus, ut ipsi per se illud exercerent, tamquam principalissimum : unde et ipsi apostoli dixerunt, Act., vi, 2 : *Non est æquum nos relinquere* * *verbum Dei, et ministrare mensis*. Officium autem baptizandi commisit apostolis, ut per alios exercendum. Unde et Apostolus dicit I Cor., i, 17 : *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare* : et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis; in cujus etiam signum, nec ipse Dominus baptizavit, sed disciputi ejus, ut dicitur Joan., iv. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior; unde et Apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.

* *Derelinquere.*

Ad secundum dicendum, quod in qualibet republica ea quæ sunt minora, pertinent ad minora officia[2], majora vero majoribus reservantur, secundum illud Exodi, xviii, 22 : *Quidquid majus fuerit referant ad te; et ipsi minora tantummodo judicent*. Et ideo ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ea quæ pertinent ad majores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiæ, id est, ad presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa *ord.*, *In* x *Lucæ*, v. 1, col. 284, t. 2.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramentum baptismi est potissimum necessitate; sed quantum ad perfectionem sunt quædam alia potiora, quæ episcopis reservantur.

Conclusio. — Cum per baptismum homo particeps fiat ecclesiasticæ unitatis, cujus eucharistia sacramentum est, manifestum est proprie ad sacerdotes pertinere baptismi sacramentum ministrare, quemadmodum et eucharistiam consecrare.

[1] Ex Beda in *Lucam*, col. 461, t. 3.

[2] Parm. : « ad minores. »

(a) Vulgata non habet : *et de uno calice*; sed hæc verba inveniuntur apud Hugonem a S. Charo, et Nicolaum de Lyra, et alios antiquos, et etiam in Responsorio « Unus panis » *Officii* corporis Christi.

ARTICULUS III.

Utrum laicus possit baptizare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est, proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quæ sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Præterea, majus est baptizare quam alia sacramentalia baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare, et aquam baptismalem benedicere. Sed hæc non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro pœnitentiali. Ergo neque potest baptizare.

Sed contra est quod Gelasius papa, *Decr.*, dist. XCIII, c. XIII, col. 437, et Isidor., lib. II *De offic.*, cap. XXIV, § 9, col. 822, t. 6, dicunt quod « baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerumque conceditur. »

Respondeo dicendum, quod ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri pertinet ut in his quæ sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximæ necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest, et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad pœnam. Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quæ a quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suæ dispendium patiatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quamdam convenientiam et solemnitatem: non autem hoc est de necessitate sacramenti; unde etiamsi extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum baptismi confert: nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

Ad secundum dicendum, quod illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt a laico, sed solum a sacerdote cujus est solemniter baptizare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus: potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis quæ non liberat a tota pœna, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de baptismo, cujus effectus per nihil aliud suppleri potest.

CONCLUSIO. — Ne propter defectum baptismi, homo salutis suæ dispendium patiatur, merito constitutum est, ut minister baptismi sit quilibet, etiam non ordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum mulier possit baptizare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi concilio IV, *Decr.*, IV, *De consec.*, c. XX, col. 1800, quod « mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere vel aliquos baptizare non præsumat. » Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I Cor., XIV, 35: *Turpe est mulieri loqui in ecclesia.* Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo mulieri liceat baptizare.

2. Præterea, baptizare pertinet ad officium prælationis; unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere mulieri, secundum illud I Timoth., II, 12: *Docere mulieri non permitto nec* ** *dominari in virum, sed esse in silentio.* Ergo mulier baptizare non potest.

** *Neque.*

3. Præterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit super illud Joan., III: *Numquid homo potest in ventrem matris suæ iterato introire et renasci? Tract.* XI *in Joan.*, § 6, col. 1478, t. 3: ille autem

(*a*) Beda negavit baptismum a laico collatum esse validum, Calvinus vel esse validum, vel saltem esse licitum: non satis liquet. In eumdem errorem, teste Arcudio, quidam impegere Græci.

qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

Sed contra est quod Urbanus Papa dicit in *Decr.*, XXX, quæst. III, cap. IV, col. 1444 : « Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut baptismus sit, si instante necessitate, femina puerum in nomine sanctæ Trinitatis baptizaverit. »

Respondeo dicendum, quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Joan., I, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Dicitur autem Coloss., III, quod in Christo non est masculus et femina. Et ideo sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen *caput mulieris est vir*, et *viri caput Christus est*, ut dicitur I Corinth., XI, 3, non debet mulier baptizare, si adsit copia viri ; sicut nec laicus præsente clerico, nec clericus præsente sacerdote : qui tamen potest baptizare præsente episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere, ita non permittitur ei publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

Ad secundum dicendum, quod quando baptismus solemniter et ordinarie celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice ejus. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

Ad tertium dicendum, quod in generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriæ naturæ; et ideo femina non potest esse principium generationis activum sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur in virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi ; et ideo eodem modo potest vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier etiam extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus sicut et de laico dictum est : peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur vel baptismum ab ea suscipiendo, vel ei ad baptizandum aliquem offerendo.

Conclusio. — Possunt mulieres in necessitatis casu baptizare, si viri copia non adsit, sicut et laicus, ubi non adest sacerdos, aut clericus.

ARTICULUS V.

Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed non baptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Præterea, sacramentum baptismi confert aliquis inquantum est minister Ecclesiæ. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Præterea, majus est sacramentum conferre quam suscipere. Sed non baptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

Sed contra est quod Isidorus dicit *Decr.*, cap. « Si quis per ignorantiam, » I, quæst. I, col. 507 : « Romanus Pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat. » Sed ille qui est baptizatus, non dicitur paganus. Ergo etiam non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim, II *Contra epistolam Parmeniani*, cap. XIII, § 30, col. 72, t. 9 : « Hæc quidem alia quæstio est, utrum et ab iis qui nunquam fuerunt christiani possit baptismus dari ; nec aliquid temere inde affirmandum est, sine auctoritate tanti concilii, quantum tantæ rei sufficit. » Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod non baptizati, sive sint Judæi, sive pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiæ baptizent. Unde Nicolaus I Papa respondet, *De consecr.*, dist. IV, cap. XIV, col. 1800, *ad consulta Bulgar.*, cap. CIV :

(*a*) Muliereulis facultatem baptizandi solemniter concessere Marcionitæ, Pepusiani et Collyridani.

« A quodam Judæo, nescitis utrum christiano, an pagano, multos in patria vestra asseritis baptizatos; et quid inde sit agendum, consulitis. Hi profecto, si in nomine sanctæ Trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent; si autem forma Ecclesiæ non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur. » Et sic intelligendum est quod Gregorius III scribit Bonifacio episcopo, cap. LII *Decr.*, *de consecrat.*, dist. IV, col. 1817 : « Quos a paganis baptizatos esse asseruisti, » scilicet Ecclesiæ forma non servata, « ut denuo baptizes in nomine Trinitatis mandamus. »

Et hujus ratio est, quia sicut ex parte materiæ quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quæcumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest, ut si duo non baptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus; et per hoc impediretur baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentnm.

Ad primum ergo dicendum quod homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius; sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo non baptizati possunt baptizare, quia, ut [1] Nicolaus Papa dicit : baptismus « non est illorum, » scilicet baptizantium, « sed ejus, » scilicet Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiæ servat in baptizando : et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

Ad tertium dicendum, quod alia sacramenta non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus; et ideo magis conceditur quod non baptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

CONCLUSIO. — Potest non baptizatus baptismum in debita ecclesiæ forma, et in casu necessitatis conferre : quo non occurrente si baptizaret, graviter peccaret, verumtamen sacramentum baptismi conferret.

ARTICULUS VI.

Utrum plures possint simul unum baptizare.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod plures possint simul unum baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur; unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso; sicut multi trahunt navem, quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

2. Præterea, difficilius est quod unum agens agat in plura, quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Præterea, baptismus est sacramentum maximæ necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizent : puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo, quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus actum baptismi exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

Sed contra est quod unius agentis est una actio. Si ergo plures unum baptizarent, videtur sequi quod essent plures baptismi, quod est contra id quod dicitur Ephes., IV, 5 : *Una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi præcipue habet virtutem ex forma, quam Apostolus nominat *verbum vitæ*, Ephes., V. Et ideo considerare oportet, si plures simul unum baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent : Nos te baptizamus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum baptismi, eo quod non servaretur forma Ecclesiæ, quæ sic habet : « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Sed hoc excluditur per formam

[1] Legitur expresse apud Augustinum in lib. III *Contra Cresconium*, cap. VI, col. 499, t. 9.

baptizandi, qua utitur Ecclesia Græcorum: possent enim dicere: « Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, etc., » sub qua forma Græci baptismum suscipiunt; quæ tamen forma multo magis dissimilis est formæ qua nos utimur, quam si dicatur: Nos te baptizamus. Sed considerandum est quod ex tali forma: Nos te baptizamus, exprimitur talis intentio quod plures conveniant ad unum baptismum conferendum; quod quidem videtur esse contra rationem ministerii; homo enim non baptizat nisi ut minister Christi, et vicem ejus gerens; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum, qui Christum repræsentet. Propter quod signanter Apostolus dicit Ephes., IV, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum.

Si vero uterque diceret: « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret; quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur, et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum; alius vero, quantumcumque jus baptizandi[1] haberet[2], et si verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tamquam rebaptizator. Si autem omnino simul[3] verba proferrent, et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet non baptizatum baptizare; et uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum; sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa locum habet in his quæ agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma: Ego vos baptizo, puta si immineret ruina aut gladius, aut aliquid hujusmodi, quod omnino moram non pateretur, ut sigillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiæ, quia plurale non est nisi singulare geminatum, præsertim cum pluraliter dicatur Matth., ult.: *Baptizantes eos*, etc. Nec est simile de baptizante et baptizato, quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus; sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiæ. Et ideo neque ille qui tantum verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo si unus verba proferat, et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens; neque enim poterit dici: « Ego te baptizo, » cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet; neque etiam poterit dici: Nos te baptizamus, cum neuter baptizet; si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat, et alius aliam, non erit propria locutio: Nos scripsimus librum istum, sed synecdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

Conclusio. — Possunt plures, dummodo debitam ecclesiæ formam servent, et uterque dicat simul: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, verum baptismi sacramentum conferre, quamquam, cum graviter peccent, puniendi sunt.

ARTICULUS VII.

Utrum in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus; sed, sicut dicitur Matth., III, 16: *Baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur quod nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Præterea, baptismus est spiritualis regeneratio, ut dictum est; sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater.

[1] Ita cum plurimis Mss. editi passim. Al. « intentionem baptizandi. »

[2] Parm. addit: « nihil faceret. »

[3] Parm. addit: « ambo. »

Igitur cum in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit in quodam *Sermone Epiphaniæ*, cxxxv in app., col. 2012, t. 5, videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Præterea, in sacramentis Ecclesiæ nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, præcipue in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. II *Eccl. hier.*, § 7, col. 395, t. 1, quod « sacerdotes assumentes baptizatum, tradunt eum ad educationem susceptori et duci. »

Respondeo dicendum, quod spiritualis regeneratio, quæ fit per baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali; unde dicitur I Petri, II, 2 : *Sicut modo geniti infantes, rationabiles* *, *sine dolo, lac concupiscite*. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et pædagogo. Unde et in spirituali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et pædagogi, informando et instruendo eum, quasi novitium in fide, de his quæ pertinent ad fidem et vitam christianam; ad quod prælati Ecclesiæ vacare non possunt circa communem curam populi occupati; parvuli enim et novitii indigent speciali cura præter communem; et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte, quasi in suam instructionem et tutelam.

* *Rationabile.*

Et hoc est quod Dionysius dicit, cap. VII *Eccles. hierarch.*, § 11, col. 567, t. 1 : « Divinis nostris ducibus, » id est, apostolis, « ad mentem venit, et visum est suscipere infantes secundum istum sanctum modum quod naturales pueri parentes traderent puerum cuidam docto in divinis pædagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre, et salvationis sanctæ susceptore (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non est baptizatus, ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret; et ideo post baptismum non indiguit pædagogo, tamquam parvulus.

Ad secundum dicendum, quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum et educationem pueri convenientem requiritur obstetrix, et nutrix, et pædagogus; quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti; sed unus solus potest in aqua[1] baptizare, necessitate imminente.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecilitatem spiritualem, ut dictum est.

Conclusio. — Sicut parvuli nuper carnali generatione nati nutricibus et pædagogis instruendi traduntur, ita in spirituali per baptismum regeneratione aliquis requiritur, qui baptizatum de sacro fonte baptismatis suscipiens, ipsum tueatur et instituat in his quæ ad divinum pertinent cultum.

ARTICULUS VIII.

Utrum ille qui aliquem levat de sacro fonte teneatur ad ejus instructionem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui suscepit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad ejus instructionem. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi, sed simplices admittuntur[2] ad aliquem de sacro fonte suscipiendum. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad ejus instructionem.

2. Præterea, filius magis potest a patre instrui quam ab alio extraneo: nam filius habet a patre esse, et nutrimentum et disciplinam, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XII, circa med. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, teneretur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de fonte susciperet, quam aliquis alius, quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in *Decret.*, XXX, qu. I, cap. « Pervenit, » et cap. « Dictum est, » col. 1437 et 1438.

3. Præterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneatur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus; cujus contrarium habetur ex *Decreto* Leonis Papæ, quod

[1] Parm. : « aliquem. »
[2] Parm. : « admittuntur levare. »

(*a*) Intellige hunc articulum de baptismo solemni.

habetur cap. CI, *De consecrat.*, dist. IV, col. 1832 : « Non plures, » inquit, « ad suscipiendum de baptismo infantem, quam unus, accedant, sive vir, sive mulier. »

Sed contra est quod Augustinus[1] dicit in quodam *Sermone paschali* : « Vos ante omnia tam viros quam mulieres, qui filios in baptismate suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fidejussores apud Deum extitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere. »

Respondeo dicendum, quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit. Dictum est autem, quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium pædagogi; et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excusari, præsumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit, cap. VII *Eccles. hierarch.*, § 11, col. 567, t. 1, qui baptizatum de sacro fonte susciperet; sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium; quia ea quæ pertinent ad christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. Attamen ille qui non est baptizatus, non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Moguntino, *Decr.*, cap. « In baptismate, » IV, col. 1832, *De consecrat.*, licet non baptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Heb., XII, 9 : *Patres quidem carnis nostræ eruditores habuimus, et reverebamur eos, non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

Ad tertium dicendum, quod confusio esset disciplinæ, nisi esset unus principalis instructor : et ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor; alii tamen possunt admitti quasi coadjutores.

Conclusio. — Nonnisi in casu necessitatis, qui aliquem de sacro baptismatis fonte levavit tenetur eum instruere, si nimirum animadvertat illum non recte institui.

QUÆSTIO LXVIII.

DE SUSCIPIENTIBUS BAPTISMUM.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de suscipientibus baptismum; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptismum : 2° utrum aliquis possit salvari sine baptismo; 3° utrum baptismus sit differendus; 4° utrum peccatores sint baptizandi : 5° utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria; 6° utrum requiratur confessio peccatorum; 7° utrum requiratur intentio ex parte baptizati; 8° utrum requiratur fides; 9° utrum pueri sint baptizandi; 10° utrum pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus; 11° utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes; 12° utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes teneantur ad susceptionem baptismi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo et post Christi adventum.

2. Præterea, baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit illud transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

[1] Legitur in *Decreto* IV, *De consecr.*, cap. CV. col. 1833.

3. Præterea, baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

Sed contra est quod dicitur Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei :* et lib. *De Eccl. dogmatibus*, cap. XLI, col. 1220, t. 8 op. Aug., dicitur : « Baptizatis tantum iter salutis esse credimus. »

Respondeo dicendum, quod ad illud homines tenentur, sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem, quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum. Unde et Apostolus dicit Rom., V, 18 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ* (*a*).

Ad hoc autem datur baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius : unde dicitur Galat., III, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Unde manifestum est, quod omnes ad baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod nunquam homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi : quia, ut dicitur Act., IV, *ec aliud.* 12, *non * aliud nomen est datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus ; cujus fidei signaculum erat circumcisio ; ut Apostolus dicit Rom., IV, ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit, lib. IV *Moral.*, cap. III, præfat., col. 635, t. 1, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes., III, 17 : *Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* Sed alio signo manifestatur fides rei jam præsentis, quam demonstraretur, quando erat futura, sicut etiam aliis verbis significatur præsens, præteritum et futurum. Et ideo licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cujus baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum ; corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati, secundum illud Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum ; spiritus vero vivit propter justificationem.* Unde et Augustinus probat in lib. VI *Contra Julianum*, § 52, col. 853, t. 10, quod « non baptizatur in homine quidquid in eo est. » Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur ; unde indigent baptizari.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali : non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

Conclusio. — Cum nemo nisi Christo incorporatus salutem consequi queat, manifestum est, omnes homines ad baptismi susceptionem teneri, per quem Christo incorporantur et ipsius membra fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum sine baptismo aliquis possit salvari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine baptismo nullus possit salvari. Dicit enim Dominus Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.* Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et Spiritu sancto.

2. Præterea, in lib. *De ecclesiast. dogmatibus*, cap. XLI, col. 1220, t. 8 op. Aug., dicitur : « Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota virtus sacramenti baptismi completur. » Sed si aliquis sine baptismo posset

(*a*) Manichæi, Pauliciani, Seleuciani et Hermiani baptismum in aqua respuebant. Quintiliani et Coiani fidem sufficere ad salutem prædicabant. Calvinus negat baptismum esse necessarium ad delendum originale. Sociniani volunt baptismum esse ritum liberum et indifferentem.

salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit salvari.

3. Præterea, sicut supra dictum est, sacramentum baptismi est de necessitate salutis. Necessarium autem est, sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur V *Metaph.*, text. 6. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit consequi salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Leviticum*, quæst. LXXXIV, col. 713, t. 3 : « Invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse, et profuisse sine visibilibus sacramentis ; visibilem vero sanctificationem quæ fit in sacramento visibili, sine invisibili, posse adesse, sed non posse prodesse. » Cum igitur sacramentum baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse: uno modo et re et voto, quod contingit illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt, quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto ; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte, antequam baptismum suscipiat ; et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit in lib. *De obitu Valentin.*, col. 1435, t. 3, de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit: « Quem regeneraturus eram, amisi ; verumtamen ille gratiam quam poposcit non amisit. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur I Reg., XVI, 7, *homo videt ea quæ parent* ; *Dominus autem intuetur cor.* Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore, sicut et Apostolus dicit Rom., II, 29, quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera, cujus laus non ex hominibus, sed ex Deo est.*

Ad secundum dicendum, quod nullus pervenit ad vitam æternam, nisi absolutus ab omni culpa et reatu pœnæ; quæ quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio; propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et pœna. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quæ non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam æternam, sed patietur pœnam pro peccatis præteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur I ad Cor., III, 15.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem in voluntate habeatur, quæ apud Deum reputatur pro facto.

CONCLUSIO. — Minime salvari possunt, qui nec re, nec voto baptismi sacramentum susceperint; qui vero sacramentum baptismi susceperint, etsi non re, salvari possunt.

ARTICULUS III.

Utrum baptismus sit differendus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sit differendus. Dicit enim Leo papa, *Epist.* XVI, c. V, col. 700, t. 1 : « Duo tempora, » id est, Pascha et Pentecoste, « ad baptizandum a Romano pontifice legitime præfixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huic observationi misceatis. » Videtur ergo quod oporteat non statim aliquem baptizari, sed usque ad prædicta tempora baptismum differri.

2. Præterea, in concilio Aghatensi, can. XXXIV, *Decr.*, can. XCIII *de consecrat.*, dist. IV, col. 1830, legitur : « Judæi, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint octo menses inter catechumenos Ecclesiæ limen introeant; et si pura fide noscuntur venire, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. » Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum baptisma.

3. Præterea, sicut dicitur Isaiæ, xxvii, 9, *iste* est *omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum vel etiam diminui, si baptismus diu differatur; primo quidem quia peccantes post baptismum gravius peccant, secundum illud Hebr., x, 29 : *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* scilicet per baptismum. Secundo quia baptismus tollit peccata præterita, non autem futura; unde quanto magis baptismus differtur, tanto plura peccata tollit. Videtur ergo quod baptismus debeat diu differri.

Sed contra est quod dicitur Eccli., v, 8 : *Non tardes converti ad Dominum, et nec differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo debet baptismus differri de die in diem.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma, primo quidem quia non expectatur in eis major instructio, aut etiam plenior conversio; secundo, propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi.

Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est. Et ideo adultis, non statim cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus, primo quidem propter cautelam Ecclesiæ, ne decipiatur, sacramentum ficte accedentibus conferens, secundum illud I Joan., iv, 1 : *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint*; quæ quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo, hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent, ad hoc quod plene instruantur de fide et exercitentur in his quæ pertinent ad vitam christianam. Tertio, hoc est necessarium ad quamdam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus præcipuis, scilicet Paschæ et Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt.

Hæc tamen dilatio est prætermittenda duplici ratione; primo quidem quando illi qui sunt baptizandi apparent perfecte instructi in fide, et ad baptismum idonei, sicut Philippus statim baptizavit Eunuchum, ut habetur Act., viii, et Petrus Cornelium et eos qui cum eo erant, ut habetur Act., x. Secundo propter infirmitatem aut aliquod periculum mortis. Unde Leo papa dicit, ubi supra. « Hi qui necessitate mortis, ægritudinis, obsidionis, persecutionis et naufragii urgentur, omni tempore debent baptizari. »

Si tamen aliquis morte præveniatur, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est. Peccat autem si ultra tempus institutum ab Ecclesia differat accipere baptismum, nisi ex causa necessaria, et licentia prælatorum Ecclesiæ. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quæ supplet vicem baptismi, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illud mandatum Leonis papæ de observandis duobus temporibus in baptismo, intelligendum est de adultis, excepto tamen periculo mortis, quod semper in pueris est timendum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illud de Judæis est institutum ad Ecclesiæ cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi; et tamen, ut ibidem subditur, « si infra tempus præscriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus per gratiam quam confert, non solum removet peccata præterita, sed etiam impedit peccata futura, ne fiant. Hoc autem præcipue desiderandum est ut homines non peccent, secundario autem ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur, secundum illud I Joan., ii, 1 : *Filioli mei, hæc scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habet apud Patrem Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.*

Conclusio. — Pueri statim sunt baptizandi propter periculum mortis : adulti vero non statim, sed certo tempore baptizari debent, nisi fuerint in fide perfecte instructi, aut in manifesto mortis periculo.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatores sint baptizandi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach., XIII, 1 : *In die illa erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem : in ablutionem peccatoris et menstruatæ*; quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Præterea, Dominus dicit, Matth., IX, 12 : *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus*. Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quod peccatoribus sit sacramentum baptismi exhibendum.

3. Præterea, nullum subsidium debet peccatoribus subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adjuvantur, cum sit quædam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

Sed contra est quod Augustinus dicit [1] *Tract.* LXXII *in Joan.* et *Serm.* CLXIX, cap. XI, § 13, col. 923, t. 5 :« Qui fecit te sine te, non justificabit te sine te. » Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo. Ergo frustra adhiberetur ei baptismus ad justificationem.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici peccator dupliciter : uno modo propter maculam et reatum præteritum, et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundum illud Ephes., V, 26 : *Mundans eam*, scilicet Ecclesiam, *lavacro aquæ in verbo vitæ*. Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi, et proposito persistendi in peccato : et sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum. Primo quidem quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud III, 37 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Quamdiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo conjunctus, secundum illud II Corinth., VI, 14, *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit *Serm.* CCCLI, c. II, col. 1537, t. 5, quod « nullus suæ voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitæ pœniteat. » Secundo, quia in operibus Christi et Ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio, quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum, cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se præbet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem; quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis medicus, scilicet Christus, operatur dupliciter : uno modo interius per seipsum, et sic præparat voluntatem hominis, ut bonum velit, et malum odiat : alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur id quod est exterius [2] inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendem nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturæ appareat.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quæ per dilectionem operatur, ut Augus-

[1] Parm. addit : « imo magis contrarium operatur., » ad justificationem non disposito. Editio Romana et posteriores aliæ uno contextu, aliæ ad marginem addunt aliud argumentum : « sed contra est quod Augustinus ad Bonifacium dicit in lib. I *De peccator. merit. et remiss.* cap. 26, a med., : « In baptismo aliquis membrum Christi « efficitur. Sed nullus peccator persistens in vo- « luntate peccandi potest fieri membrum Christi ; « quod est incorporari Christo. » Ergo hujusmodi peccator non est baptizandus quia frustra baptizaretur. »

[2] Parm. : « exterius id quod est interius inchoatum. »

tinus dicit in lib. *De fide et operibus*, cap. XVI, col. 215, t. 6. Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quæ fidei formam excludit. Non est autem per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam quamdiu in eo apparet voluntas peccandi, quia « Deus neminem ad virtutem compellit, » sicut Damascenus dicit lib. II *Orth. fid.*, cap. XXX, col. 971, t. 1.

Conclusio. — Peccatoribus, voluntatem peccandi, et in peccato perseverandi propositum habentibus, baptismus minime conferendus est, cum Christo conjungi et a peccato mundari nequeant : aliis vero peccati maculam et reatum habentibus conferri debet.

ARTICULUS V.

Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad justitiam Dei pertinere videtur ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle., ult., 14 : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium.* Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in pœnam præteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Præterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad justitiam, et subtrahuntur eis occasiones peccandi : nam satisfacere est peccatorum causas excidere, et peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maxime est necessarium nuper baptizatis. Ergo videtur quod baptizatis sint opera satisfactoria injungenda.

3. Præterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis injungendum est ut satisfaciant proximis si eos læserint. Ergo est etiam eis injungendum ut Deo satisfaciant per opera pœnitentiæ.

Sed contra est quod Ambrosius [1] *Super* illud *Rom.*, XI : *Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei*, col. 161, t. 4, dicit : « Gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum, vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Rom., VI, 3, *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem*, ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis, quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solum* * *nostris, sed etiam totius mundi*; * ut dicitur I Joan., II, 2. Et ideo ei qui baptizatur pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio injungenda ; hoc enim esset injuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum.

* *Pro nostris tantum.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. I *De baptismo parvulorum*, cap. XXVI, col. 131, t. 10, ad hoc baptismus valet « ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus. » Unde ipsa pœna Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizatorum, sicut et pœna unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isa., LIII, 4, dicitur : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Ad secundum dicendum, quod nuper baptizati exercitandi sunt ad justitiam, non per opera pœnalia, sed per opera facilia, « ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora, » ut Glossa dicit *Super* illud *psal.* CXXX : *Sicut ablactatus et super matre sua.* Unde et Dominus discipulos suos de novo conversos a jejunio excusavit, ut patet Matth., IX. Et hoc est quod dicitur I Petri II, 2 : *Sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.*

Ad tertium dicendum, quod restituere male ablata proximis, et satisfacere eis de injuriis illatis est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena, et proximum læsum nom placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis injungendum est quod satisfaciant proximis, sicut et quod desistant a peccato; non est autem eis injungendum quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur.

Conclusio. — Ei qui baptizatur, nullum est satisfactionis opus injungendum, cum passio et mors Christi cui per baptismum homo incorporatur, pro peccatis omnium plene satisfecerit.

[1] Non est Ambrosii, sed cujusdam incerti auctoris.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth., III, 6, quod *baptizabantur multi* a Joanne *in Jordane*, *confitentes peccata sua*. Sed baptismus Christi est perfectior quam baptismus Joannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christi, debeant sua peccata confiteri.

2. Præterea, Proverb., XXVIII, 13, dicitur : *Qui abscondit scelera sua non dirigetur*; *qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Præterea, pœnitentia requiritur ante baptismum, secundum illud Act., II, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

Sed contra est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu; dicit enim Augustinus [1] in libro *De vera et falsa pœnitentia*, cap. XIV, col. 1124 : « Omnis ista varietas confitenda est et deflenda. » Sed sicut Ambrosius [2] dicit *Sup.* illud *Rom.*, XI : « *Sine pœnitentia sunt dona*, col. 161, t. 4, « gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum. » Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatorum confessio : una quidem interior, quæ fit Deo; et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat : « non enim potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ, » ut dicit Augustinus in lib. *De pœnitentia*, *serm*. CCCLI, c. II, col. 1537, t. 5. Alia vero est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti, et talis confessio non requiritur ante baptismum; primo quidem quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad pœnitentiæ sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, quia est janua omnium sacramentorum; secundo, quia confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quæ baptizandis non sunt imponenda, ut supra dictum est; nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiæ quibus omnia remittuntur per baptismum; tertio, quia ipsa particularis confessio homini facta, est pœnosa propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum; sed sufficit generalis, quam faciunt cum secundum ritum Ecclesiæ abrenuntiant Satanæ et omnibus operibus [3] ejus. Et hoc modo dicit quædam Glossa, *ord.*, Mat., III, v. 5, col. 79, t. 2, quod « in baptismo Joannis exemplum dabatur baptizandi confitendi peccata, et promittendi meliora. » Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod eis satisfactio imponeretur, sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis informatio vitæ traderetur.

Ad primum ergo dicendum, quod in baptismo Joannis non remittebantur peccata, sed erat baptismus pœnitentiæ. Et ideo convenienter accedentes ad illud baptisma confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis pœnitentia determinaretur. Sed baptismus Christi est sine exteriori pœnitentia, ut Ambrosius dicit *In* XI *ad Rom.*, loc. sup. cit. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur, et misericordiam consequantur; nec requiritur confessio specialis exterior, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod confessio est pars pœnitentiæ sacramentalis; quæ non requiritur ante baptismum, ut dictum est; sed requiritur interioris pœninitentiæ virtus.

CONCLUSIO. — Cum confessio peccatorum ad pœnitentiæ sacramentum pertineat, accedentes ad baptismum, non oportet confiteri peccata sacerdoti, sed soli Deo, ea nimirum mente cogitando, atque detestando.

[1] Opus istud dubiis annumeratur.
[2] Istud opus abjudicatur Ambrosio.
[3] Parm. : « pompis. »

ARTICULUS VII.

Utrum ex parte baptizati requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi baptismum.

2. Præterea, si prætermittatur id quod requiritur ad baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum prætermittitur invocatio Trinitatis, ut supra dictum est. Sed ex hoc non videtur aliquis esse denuo baptizandus, quod intentionem non habeat suscipiendi baptismum; alioquin cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

3. Præterea, baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

Sed contra est quod secundum ritum Ecclesiæ baptizandi profitentur se petere ab Ecclesia baptismum, per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

Respondeo dicendum, quod per baptismum aliquis moritur veteri vitæ peccati et incipit quamdam vitæ novitatem, secundum illud Rom., VI, 4 : *Consepulti sumus* Christo *per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitæ, requiritur, secundum Augustinum, *Serm.* CCCLI, c. II, col. 1537, t. 5, in habente usum liberii arbitri voluntas qua eum veteris vitæ pœniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitæ novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti; et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio suscipiendi sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in justificatione quæ fit per baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria, et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

Ad secundum dicendum, quod si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus; si tamen hoc non constaret, esset dicendum : « Si non es baptizatus, ego te baptizo. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quæ per voluntatem et intentionem causantur.

Conclusio. — Cum per baptismum veteri vitæ moriamur, novamque inchoemus, necessaria est baptizando baptismi suscipiendi intentio, qui novæ vitæ principium est.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides requiratur ex parte baptizati.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim baptismi a Christo est institutum. Sed Christus formam baptismi tradens fidem baptismo præmittit, dicens Marci, ult., 19 : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo videtur quod nisi sit fides, non possit esse sacramentum baptismi.

2. Præterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiæ agitur. Sed secundum ritum Ecclesiæ ille qui accedit ad baptismum, de fide interrogatur, cum dicitur : « Credis in Deum Patrem omnipotentem[1]? » Ergo videtur quod fides ad baptismum requiratur.

3. Præterea, ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse recta fide, cum baptismus sit rectæ fidei sacramentum; per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit in lib. I *De baptismo parvulorum*, cap. XXVI, col. 131, t. 10. Hoc autem non potest esse sine recta fide, secundum illud Ephes., III, 17 : *Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Præterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est. Sed permanentes in peccato non

[1] In Parm. deest : « Omnipotentem. »

sunt baptizandi. Ergo etiam nec permanentes in infidelitate.

Sed contra est quod Gregorius scribens Quirino episcopo, *Regist.* lib. XI, *epist.* LXVII, col. 1205, t. 3, dicit : « Ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud hæresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus aut sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiæ revocentur. » Hoc autem non esset[1] si fides ex necessitate requireretur ad susceptionem baptismi.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum : uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti : et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia, sicut dicitur Rom., III, 22, *justitia Dei* est *per fidem Jesu Christi.* Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest; et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cætera quæ sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum sed per virtutem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de baptismo secundum quod perducit homines ad salutem per gratiam justificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest; et ideo signanter dicit : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.*

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia intendit homines baptizare, ut emundentur a peccato, secundum illud Is., XXVII, 9 : *Hic* est *omnis* * *fructus ut auferatur peccatum.* Et ideo quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum; et propter hoc interrogat accedentes ad baptismum an credant. Si tamen sine recta fide aliquis baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit, lib. IV *De baptismo cont. Donatist.*, c. I, col. 153, t. 9 : « Ecclesia paradiso comparata indicat nobis posse quidem ejus baptismum homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere. »

* *Iste omnis.*

Ad tertium dicendum, quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit et sicut Ecclesia tradit.

Ad quartum dicendum, quod sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita etiam nec ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licet non ad salutem.

Conclusio. — Ex parte gratiæ quam quis per baptismum consequitur, exigitur in suscipiente fides : ex parte vero characteris, non necessaria est.

ARTICULUS IX.

Utrum pueri sint baptizandi.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur, requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est. Hujusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possunt suscipere sacramentum baptismi.

2. Præterea, baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est. Sed pueri non habent fidem, quæ consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 2, col. 1607, t. 3. Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum : quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

3. Præterea, I Petri, III, 21, dicitur quod homines *salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum.* Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam.

[1] Parm. addit : « Si recta fides esset de necessitate baptismi. Non ergo recta fides... requiritur. »

cum non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur, cum non intelligant. Non ergo pueri debent baptizari.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. VII *Eccles. hierarch.*, § 11, col. 567, t. 1 : « Divini nostri duces » scilicet apostoli, « probaverunt infantes recipi ad baptismum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom., v, 17, *si unius delicto mors regnavit per unum*; scilicet per Adam, *multo magis abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Pueri autem ex peccato Adæ peccatum originale contrahunt; quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subjecti, quæ per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut Apostolus ibidem dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita æterna. Ipse autem Dominus dicit Joan., III, 5, quod *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo.

Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quæ sunt christianæ vitæ, firmius in ea perseverent, secundum illud Prov., XXII, 6 : *Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et hanc rationem assignat Dionysius, cap. ultimo *Eccles. hier.*, ubi supra (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit in libro I *De peccatorum meritis et remissione*, cap. XXV, col. 131, t. 10 : « Mater Ecclesia maternum os parvulis præbet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. » Et cap. XIX, col. 123, t. 10 : « Si autem propterea recte fideles vocantur quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non pœnitentes habentur, cum per eorumdem verba gestantium, diabolo et huic sæculo abrenuntiare monstrantur? » Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriæ intentionis, cum ipsi quandoque contra nitantur et plorent, sed per actum eorum ab quibus offeruntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus scribens Bonifacio dicit, lib. I *Cont. duas epist. Pelag.*, cap. XXII, col. 570, t. 10, « in Ecclesia Salvatoris, parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quæ in baptismo remittuntur peccata traxerunt. » Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles : quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens, *Epist.* XCVIII, § 5, col. 362, t. 2, « offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, quorum charitate ad communicationem sancti spiritus adjuvantur. » Infidelitas autem propriorum parentum, etiamsi eos post baptismum dæmoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet : quia ut Augustinus ibidem, § 1, dicit, « puer semel generatus per aliorum voluntatem [1] deinceps non potest vinculo alienæ iniquitatis obstringi, si nulla sua voluntate consentit, secundum illud Ezech., XVIII, 4 : *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii : anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens. » Fides autem unius, imo totius Ecclesiæ, parvulo prodest per operationem Spiritus sancti, qui unit Ecclesiam, et bona unius alteri communicat.

[1] Parm. addit : « carnalem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem. »

(*a*) Valdenses, Petrobrussiani et Anabaptistæ volunt parvulos esse ante usum rationis baptismi incapaces. Beza et Hunnius ad solos infantes Judæorum, Mahummetanorum et Gentilium, incapacitatem illam restringunt. Calvinus negavit necessitatem baptismi pro pueris fidelium. Tertullianus censuit baptismum non esse conferendum parvulis ante adultam ætatem. Wicleff, Zwinglius, et Bucerus dixerunt baptismum non esse necessarium infantibus prædestinatis, Gerson, Cajetanus et quidam alii catholici ad salutem parvulorum sufficere arbitrati sunt votum baptismi a parentibus vel ab aliis conceptum, et Cajetanus addit : cum benedictione, sub invocatione sanctæ Trinitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit, ita non per seipsum, sed per alios interrogatur; et interrogati confitentur fidem Ecclesiæ in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu per gratiam justificantem.

Conclusio. — Pueri baptizandi sunt, cum sint originali peccato obnoxii, ut a pueritia in religione christiana enutriti, firmius in ea perseverent.

ARTICULUS X.

Utrum pueri Judæorum vel aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum vel aliorum infidelium sint baptizandi etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiamsi parentes per malitiam contra niterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis per baptismum contra periculum mortis æternæ, etiam invitis parentibus.

2. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni injuria possunt principes filios Judæorum, vel aliorum servorum infidelium facere baptizari.

3. Præterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

Sed contra est quod in *Decret.*, dist. XLV, cap. V, col. 235, ex concil. Toletano IV sic dicitur : « De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri; non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiæ. »

Respondeo dicendum, quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, jam quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, incipiunt suæ potestatis esse; et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum baptismum.

Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum jus naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiæ consuetudo, quod filii infidelium invitis parentibus baptizentur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis : puta si aliquis a suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturæ, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad secundum dicendum, quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad tertium dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Conclusio. — Filii infidelium cum ante usum liberi arbitrii sub parentum cura sint, non sunt eo tempore invitis parentibus baptizandi : habentes tamen usum liberi arbitrii, cum in divinis suæ sint potestatis, recte ad baptismum suscipiendum admoneri atque induci possunt.

(*a*) Distingue inter mancipia et politice tantum subditos. Possunt mancipia, invitis parentibus, baptizari, non vero politice subditi, exceptis quibusdam casibus, juxta Thomistas. Auctoritate Principum, juxta Scotistas et communiter Augustinianos, invitis parentibus, baptizari mancipia debent, politice subditi possunt.

ARTICULUS XI.

Utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius enim est donum Christi ad salutem quam peccatum Adæ ad damnationem, ut Apostolus dicit Rom., v. Sed pueri in maternis uteris damnantur propter peccatum Adæ. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi ; quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Præterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed baptizata matre, baptizatur quidquid est ejus intra ipsam existens. Ergo videtur, quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero ejus existens.

3. Præterea, mors æterna pejor est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur, et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer æternaliter damnaretur, absque baptismo decedens.

4. Præterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen., xxxviii, 27, quod *pariente Thamar, in ipsa effusione infantium unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens: Iste egredietur prior ; illo vero manum retrahente, egressus est alter*. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* clxxxvii *ad Dardanum*, c.x, col. 844, t. 2 : « Nemo renascitur, nisi primo nascatur. » Sed baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari, priusquam ex utero nascatur.

Respondeo dicendum, quod de necessitate baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quædam ablutio, ut supra dictum est. Corpus autem infantis antequam nascatur ex utero non potest aliquo modo ablui aqua ; nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre [1] existentem perveniat. Sed hoc esse non potest, tum quia anima pueri, ad cujus sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab anima matris ; tum quia corpus pueri animati jam est formatum, et per consequens a corpore matris distinctum : et ideo baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero matris existentem. Unde Augustinus dicit *Contra Julianum*, lib. VI, cap. xiv, § 42, col. 847, t.10: « Si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut ejus pars deputetur, non baptizaretur infans cujus mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum ipse etiam, » scilicet infans, « baptizatur, non utique ad maternum corpus cum esset in utero pertinebat. » Et ita relinquitur quod nullo modo[2] in maternis uteris existentes baptizari possunt (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant ; unde non possunt subjici actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem ; possunt tamen subjici operationi Dei apud quem vivunt : ut quodam privilegio gratiæ sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad secundum dicendum, quod membrum interius matris est aliquid ejus per continuationem et unionem naturalem partis ad totum ; puer autem in utero matris existens est aliquid ejus per quamdam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod *non sunt facienda mala ut veniant bona,* ut dicitur Rom., iii, 8 ; et ideo non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente prole in utero, debet aperiri, ut puer baptizetur.

Ad quartum dicendum, quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen

[1] Parm. : « utero. »
[2] Parm. addit : « infantes. »
(*a*) Recentiores dicunt puerum in utero materno positum, si possit aqua attingi, posse baptizari. An valide? ambigitur; ideo postea sub conditione baptizandus esset; non vero si capite emisso, fuisset in capite baptizatus; tunc enim valeret baptismus.

primo caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente ; et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quæcumque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitæ ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma : « Si non es baptizatus, ego te baptizo. »

Conclusio. — Cum infantis in utero materno existentis corpus aqua ablui non possit, patet non posse in materno utero infantem baptizari.

ARTICULUS XII.

Utrum furiosi et amentes debeant baptizari.

Ad duodecimun sic proceditur. 1. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est. Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Præterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod sicut bruta animalia non baptizantur, ita nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

3. Præterea, magis est ligatus usus rationis in furiosis vel amentibus, quam in dormientibus. Sed baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IV *Confess.*, cap. IV, col. 696, t. 1, de amico suo, qui « cum desperaretur, baptizatus est[1] » et tamen baptismus in eo efficaciam habuit. Ergo carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

Respondeo dicendum, quod circa amentes et furiosos est distinguendum : quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet, et de talibus, quantum ad baptismi susceptionem, videtur esse idem judicium quod de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiæ, ut supra dictum est. Alii vero sunt amentes, qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt, et tales sunt judicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanæ mentis existerent. Et ideo si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furia et amentia constitutis, etiam si tunc actu contradicant : alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dum sanæ mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui, et si a nativitate fuerint furiosi vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti, et debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur ; alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanæ mentis, ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui, etsi non omnino sanæ mentis existant, intantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem ; et de talibus idem est judicium sicut de his qui sanæ mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti.

Ad primum ergo dicendum, quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiæ, sicut et ex actu[2] Ecclesiæ credunt et pœnitent, sicut supra de pueris dictum est. Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanæ mentis.

Ad secundum dicendum, quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animæ rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de his similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis

[1] Parm. addit : « nesciens. »
[2] Ita Cod. et edit. passim. Al. : « ex ritu. » Cod. Alcan. habet obscure : « ex ritu » vel « ex natu. »

immineat, in quo casu baptizari debent, si prius in eis voluntas apparuit suscipiendi baptismum, sicut et de amentibus dictum est, sicut Augustinus narrat in lib. *Confess.*, loco supra cit., de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

Conclusio. — Cum amentes a nativitate pueris similes sint, ad baptismum tales adducendi sunt; qui vero prius sapientes fuerunt, et intentionem suscipiendi baptismi habuerunt, aut si habent aliqua lucida intervalla et dum ratione utuntur, petunt, baptizandi sunt.

QUÆSTIO LXIX.

DE EFFECTIBUS BAPTISMI.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus baptismi ; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum per baptismum auferantur omnia peccata ; 2° utrum per baptismum liberetur homo ab omni pœna ; 3° utrum baptismus auferat pœnalitates hujus vitæ ; 4° utrum per baptismum conferantur homini gratiæ et virtutes ; 5° de effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur ; 6° utrum etiam parvuli in baptismo gratias et virtutes accipiant ; 7° utrum per baptismum aperiatur baptizatis janua regni cælestis ; 8° utrum baptismus æqualem effectum habeat in omnibus baptizatis ; 9° utrum fictio impediat effectum baptismi ; 10° utrum recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per baptismum tollantur omnia peccata.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quædam spiritualis regeneratio, quæ contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solum originale peccatum.

2. Præterea, pœnitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur pœnitentia, secundum illud Act., II, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem actualium peccatorum.

3. Præterea, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ : quia, sicut Hieronymus[1] dicit *In* IX *Marc.*, v. 28, col. 616, t. 11, « non sanat oculum quod sanat calcaneum. » Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XXXVI, 25 : *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom., VI, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*; et postea concludit : *Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro.* Ex quo patet quod per baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiæ. Omne autem peccatum ad pristinam vetustatem pertinet. Unde consequens est quod omne peccatum per baptismum tollatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom., V, 16, peccatum Adæ non tantum potest quantum potest donum Christi, quod in baptismo percipitur : *Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Unde et Augustinus dicit in lib. I *De baptismo parvulorum*, cap. XV, col. 120, t. 10, quod « generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale ; regenerante autem Spiritu, non solum originalis, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum. »

Ad secundum dicendum, quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi : unde et Apostolus dicit Hebr., IX, 22, quod *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Unde motus humanæ voluntatis, qui est in pœnitente, non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subjiciendo se clavibus Ecclesiæ. Et ideo quando aliquis

[1] Cod. « Hieronymus. »

(*a*) Non tolli, sed tantum tegi peccata per baptismum Lutherani et Calvinistæ docent. Alii dixerunt memoriam baptismi a peccatis justificare quæ post ejus susceptionem fiunt.

adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quæ est universalis medicina omnium peccatorum; et ideo per baptismum omnia peccata tolluntur.

Conclusio. — Cum omne peccatum ad vitæ vetustatem pertineat, cui homo per baptismum moritur, perspicuum est omnia peccata per baptismum tolli.

ARTICULUS II.

Utrum per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim Apostolus Rom., XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt* *. Sed culpa non ordinatur nisi per pœnam, ut Augustinus dicit, lib. III *De lib. arbit.*, cap. XVIII, col. 1296, t. 1. Ergo per baptismum non tollitur reatus pœnæ præcedentium peccatorum.

* *Quæ sunt, a Deo ordinatæ sunt.*

2. Præterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudidem cum ablutione maculæ, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus pœnæ. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

3. Præterea, sublato reatu pœnæ, aliquis non remanet dignus pœna, et ita injustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus pœnæ, injustum esset post baptismum suspendere latronem, qui ante homicidium commisit, et ita per baptismum tolleretur rigor humanæ disciplinæ, quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

Sed contra est quod Ambrosius [1] dicit *Super* illud *Rom.*, XI : *Sine pœnitentia sunt dona, et vocatio Dei*, col. 161, t. 4 : « Gratia Dei in baptismo gratis omnia condonat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom., VI, 8 : *Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset.

Passio autem Christi, sicut dictum est, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse pœnam illam sustinuisset, ideo ejus peccata remanent ordinata per pœnam passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat, et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus pœnæ, sicut sua ablutione significat mundationem a culpa.

Ad tertium dicendum, quod in pœnis quæ judicio humano inferuntur, non solum attenditur qua pœna sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui læsi et scandalizati sunt per peccatum alicujus. Et ideo licet homicida per baptismum liberetur a reatu pœnæ quoad Deum, remanet tamen obligatus adhuc quoad homines, quos justum est ædificari de pœna, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus princeps posset pœnam indulgere.

Conclusio. — Cum per baptismum communicetur homini meritum passionis Christi, non secus ac si ipse mortuus esset et passus, consequens est, per baptismi sacramentum hominem ab omni reatu pœnæ liberari.

ARTICULUS III.

Utrum per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ. Ut enim Apostolus dicit, Rom., V, donum Christi potentius est quam peccatum Adæ. Sed

[1] Non est Ambrosii.

(*a*) Quidam dixerunt baptismum liberare etiam ab omnibus legibus et votis.

per peccatum Adæ, ut ibidem Apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit*, et per consequens omnes aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Ergo multo magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur, homo a pœnalitatibus præsentis vitæ debet liberari.

2. Præterea, baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est. Sic autem aufert actualem culpam quod liberat ab omni reatu pœnæ consequentis[1] actualem culpam. Ergo etiam liberat a pœnalitatibus præsentis vitæ, quæ sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent hujusmodi pœnalitates remanere.

Sed contra est quod *Super* illud *Rom.*, VI: *Destruatur corpus peccati*, dicit Glossa[2]: « Per baptismum id agitur, ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipso vivente carnis concupiscentia conspersa et innata repente absumatur, et non sit; sed ne obsit mortuo, quæ inerat nato. » Ergo pari ratione nec aliæ pœnalitates per baptismum tolluntur.

Respondeo dicendum, quod baptismus habet virtutem auferendi pœnalitates præsentis vitæ; non tamen eas aufert in præsenti vita, sed ejus virtute auferentur a justis in resurrectione, quando *mortale hoc* induet *immortalitatem*, ut dicitur I Cor., XV, 53. Et hoc rationabiliter : primo quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus, ut supra dictum est. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suæ conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam : habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde Apostolus dicit Rom., VIII, 11 : *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis;* et infra, 17 : *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*; *si tamen compatimur, ut simul glorificemur.* Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo, victoriæ coronam acciperet. Unde *Super* illud *Rom.*, VI : *Ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa[3] : « Si post baptismum vixerit homo, in carne habet concupiscentiam, cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet. » In cujus figuram dicitur Judic., III, 1 : *Hæ sunt gentes quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israelem*, et *postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem præliandi.* Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem præsentis vitæ, et non propter gloriam vitæ æternæ; unde et Apostolus dicit I Corinth., XV, 19 : *Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut Glossa[4] dicit, *Rom.*, VI, *Super* illud : *Ut ultra non serviamus peccato*, « sicut aliquis capiens hostem atrocissimum, non statim interficit eum : sed patitur cum dedecore et dolore aliquantulum vivere, ita et Christus pœnam prius alligavit, in futuro autem perimet. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Glossa *ord.*, col. 488, t. 2, « duplex est pœna peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere pœnitentes : temporalem vero nondum penitus tulit; manet enim fames, sitis, mors, et hujusmodi; sed regnum et dominium ejus dejecit; ut scilicet hoc homo non timeat; et tandem in novissimo eamdem penitus exterminabit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed pœnalitates

[1] Parm. : « consequente. »
[2] Vetus Ms. ex Augustino, l. I. *De peccatorum meritis et remissione,* c. XXXIX, col. 150, t. 10.
[3] Ex Aug., l. I *De peccatorum meritis et remissione*, c. XXXIX, col. 150, t. 10.
[4] Vetus Ms.

præsentis vitæ, sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi, respiciunt naturam, ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitia : et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam.

Conclusio. — Quamquam baptismus præsentis vitæ pœnalitates auferendi virtutem habeat, non tamen eas ante resurrectionem tollit, ut membra Christo incorporata capiti suo similia sint, et in spirituali pugna victoriam reportent, nec ullus propter præsentis, sed futuræ potius vitæ commoda ad baptismum accedat.

ARTICULUS IV.

Utrum per baptismum conferantur homini gratia et virtutes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes. Quia, sicut supra dictum est, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem baptismi significatur emundatio animæ a culpa, non autem informatio animæ per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

2. Præterea, illud quod jam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum jam habentes gratiam et virtutes; sicut Act., x, 1, legitur : *Vir quidam erat in Cæsarea, nomine Cornelius, centurio cohortis, quæ dicitur Italica, religiosus ac timens Deum;* qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia et virtutes.

3. Præterea, virtus est habitus, ad cujus rationem pertinet quod sit « qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. » Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus, et consequitur difficultatem quis ad bonum quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

Sed contra est quod ad Titum, III, 5, dicit Apostolus : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, id est per baptismum, *et renovationis Spiritus sancti quem effudit in nos abunde*, id est, ad remissionem peccatorum et copiam virtutum, ut Glossa *interl.*, ibi exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia Spiritus sancti, et copia virtutum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *De peccator. merit. et remiss.*, cap. XXVI, col. 131, t. 10, ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus. A capite autem Christo in omnia membra ejus gratiæ et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

Unde manifestum est quod per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpæ, et per suum refrigerium significat liberationem a pœna: ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ et virtutum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundum quod habet baptismum in voto vel explicite vel implicite; et tamen cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ad liberationem a tota pœna. Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi, et desiderium baptismi implicite vel explicite ; postmodum tamen in baptismo majorem copiam gratiæ et virtutum consequuntur. Unde *Super* illud *psalmi* XXII : *Super aquas refectionis educavit me*, dicit Glossa : « Per augmentum virtutis et bonæ operationis educavit in baptismo. »

Ad tertium dicendum, quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur.

Conclusio. — Cum per baptismum Christo incorporemur, non modo gratiam, sed etiam virtutes per ipsius susceptionem homines consequuntur.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter attribuantur baptismo quidam actus virtutum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter attribuantur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet incorporatio ad Christum, illuminatio et fecundatio. Non enim baptismus datur adulto, nisi fideli, secundum illud Marci, ult., 16 : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes., III, 17 : *Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* Ergo nullus baptizatur nisi jam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Præterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes., III, 8 : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc. Sed doctrina præcedit baptismum in catechismo. Non est ergo effectus baptismi.

3. Præterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De baptismo parvulorum*, c. XXVI, col. 131, t. 10, quod ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporentur. Dionysius etiam, cap. II *Eccl. hier.*, col. 399, § 4, t. 1, illuminationem attribuit baptismo. Et *Super* illud *psal.* XXII : *Super aquas refectionis*, dicit Glossa *interl.*, quod anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.

Respondeo dicendum, quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam quæ est propria fidelium [1] Christi, sicut Apostolus dicit, Galat., II, 20 : *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei.* Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum [2]. Unde Joan., I, 14, dicitur : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*; et ibid., 16 : *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter : sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodam modo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cujus proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

Ad secundum dicendum, quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interius baptizatos præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Joan., VI, 45 : *Est scriptum in prophetis : Erunt omnes docibiles Dei.*

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut Apostolus dicit I ad Cor., IV, 15 : *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.*

CONCLUSIO. — Cum per baptismum homines Christo incorporentur, perspicuum est baptizatos a capite suo Christo sensum quemdam spiritalem, et motum accipere; illum quidem dum circa veritatis cognitionem illuminantur, hunc vero cum per gratiæ infusionem, bonorum operum fecunditate donantur.

ARTICULUS VI.

Utrum pueri in baptismo consequantur gratiam et virtutes.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et charitate. Sed « fides, » ut Augustinus [3] dicit, *Ep.* XCVIII, § 10, col. 364, t. 2, consistit in credentium voluntate; » similiter etiam charitas consistit in diligentium voluntate, cujus usum pueri non habent, et sic non habent fidem et charitatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

[1] Parm. : « per fidem Christi. »
[2] Parm. : « influxum. »
[3] Parm. : « lib. *De prædestinatione sanctorum.* »

2. Præterea, *Super* illud *Joan.*, xiv: *Majora horum faciet*, dicit Augustinus, *Tract.* lxxii *in Joan.*, § 3, col. 1823, t. 3, « quod ex impio justus fiat, in illo, sed non sine illo, Christus operatur. » Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam justificationem; imo quandoque pro posse renititur. Ergo non justificatur per gratiam et virtutes.

3. Præterea, Rom., iv, 5, dicitur: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Sed puer non est credens in eum qui justificat impium. Ergo non consequitur gratiam justificantem neque virtutes.

4. Præterea, quod ex carnali intentione agitur non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiæ et virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. lii, col. 257, t. 6: « Parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt; ac per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur: Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem. » Subditur autem: « Ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. » Sed novitas vitæ est per gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes consequuntur.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus virtute, cum ad perfectam ætatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter: primo quidem quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam æternam, quia, ut dicitur Rom., vi, 23, *gratia Dei* est *vita æterna*; et ita non profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum; et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et charitas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quæ est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit ibidem quod « parvulum, etsi nondum illa fides quæ in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum, » quod scilicet causat habitum fidei, « fidelem facit. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De charitate*, seu *Tract.* iii *in epist. Joan.*, § 1, col. 1998, t. 3, « nemo ex aqua et Spiritu sancto renascitur, nisi volens, » quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est; et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non justificabitur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, quia « intantum nesciunt quid faciunt ut nec facere judicentur, » ut Augustinus dicit in libro *De præsentia Dei ad Dardanum, epist.* clxxxvii, § 25, col. 841, t. 2.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Serm.* clxxvi, cap. ii, col. 950, t. 5, « parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accommodat ut veniant, aliorum cor, ut credant, aliorum linguam, ut fateantur; » et ita pueri credunt non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ, quæ eis communicatur; et hujus fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

Ad quartum dicendum, quod carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet; sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit in *Epistola* xcviii *ad Bonifacium*, § 5, col. 361, t. 2: « Non illud te moveat quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt, ut gratia spirituali ad vitam regenerentur æternam; sed quod eos putant hoc remedio corporalem retinere vel recipere sanitatem; non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur. »

Conclusio. — Cum pueri in baptismo Christi membra efficiantur, consequens est, eos non modo characterem Christi, verum etiam gratiæ et virtutis influxum a Christo capite recipere.

ARTICULUS VII.

Utrum effectus baptismi sit apertio januæ regni cælestis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus baptismi non sit apertio januæ regni cælestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed janua regni cælestis est aperta per passionem Christi : unde Apoc., IV, 1, dicitur : *Post hæc vidi ostium* magnum *apertum in cælo.* Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cælestis.

2. Præterea, baptismus omni tempore, ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante ejus passionem, ut habetur Joan., III, quibus, si tunc decessissent, introitus regni cælestis nondum patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich., II, 13 : *Ascendit pandens iter ante eos.* Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cælestis.

3. Præterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis pœnalitatibus vitæ præsentis, ut supra dictum est. Sed nulli est apertus aditus regni cælestis, quamdiu obnoxius est pœnæ, sicut patet de eis qui sunt in purgatorio. Non ergo effectus baptismi est apertio januæ regni cælestis.

Sed contra est quod *Super* illud *Lucæ*, III : *Apertum est cælum*, dicit Glossa[1] Bedæ *ord.*, col. 252, t. 2 : « Virtus hic baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni cælestis ei janua aperitur. »

Respondeo dicendum, quod aperire januam regni cælestis, est removere impedimentum quo quis impeditur regnum cæleste introire. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus pœnæ. Ostensum est autem supra, quod per baptismum omnis culpa et omnis reatus pœnæ tollitur. Unde consequens est quod effectus baptismi sit apertio januæ regni cælestis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus intantum aperit baptizato januam regni cælestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem ejus homini applicando.

Ad secundum dicendum, quod quando passio Christi nondum erat realiter perfecta, sed solum in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat januæ apertionem, non quidem in re, sed in spe; baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni cælestis expectabant.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non est obnoxius morti et pœnalitatibus vitæ præsentis propter reatum personæ, sed propter statum naturæ : et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni cælestis, quando animo separatur a corpore per mortem, quasi jam persoluto eo quod naturæ debebatur.

Conclusio. — Cum per baptismum quævis culpa et pœnæ omnis reatus tollatur, ipsum quoque januam regni cælestis aperire credendum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum baptismus habeat in omnibus æqualem effectum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum. Effectus enim baptismi est remotio culpæ. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis : nam in pueris tollit solum peccatum originale, in adultis autem etiam peccata actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo æqualem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Præterea, per baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere majorem gratiam et perfectiorem[2] virtutem quam alii baptizati. Non ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

3. Præterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum ejus capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis etiam pueris sit major capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam majorem gratiam consequantur quam alii.

4. Præterea, quidam in baptismo consequuntur non solum spiritualem salu-

[1] Desumpta est ex Beda, *In* III *Luc.*, col. 358, t. 3.

[2] Parm. : « perfectionem virtutum. »

(*a*) Dixerunt quidam baptizatum non posse damnari, etiam si velit, nisi nolit credere.

tem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in baptismo, mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Baptismus ergo non habet æqualem effectum in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Ephes., IV, 5 : *Una fides, unum baptisma.* Uniformis autem causæ est uniformis effectus. Ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

Respondeo dicendum, quod duplex est effectus baptismi ; unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad generandum [1] homines in spiritualem vitam [2]. Unde quia omnes pueri æqualiter se habent ab baptismum, quia non in fide propria sed in fide Ecclesiæ baptizantur, omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero, quia per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum ; quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt ; et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat ; licet ignis, quantum est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat.

Effectus autem baptismi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus ; sed divina virtus hoc in baptismo miraculose operatur, sicut *Super* illud *Rom.*, VI : *Ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa [3] : « Non hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsus extinguatur. » Et tales effectus non æqualiter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum æquali devotione accedant : sed dispensantur hujusmodi effectus secundum ordinem providentiæ divinæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter majorem efficaciam baptismi, quod in quibusdam plura, in quibusdam autem pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subjecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod in baptizatis major vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere : uno modo quia unus in baptismo percipit majorem gratiam quam alius propter devotionem majorem, ut dictum est ; alio modo quia etiamsi æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur ; sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest.

Ad tertium dicendum, quod diversa capacitas [4] in hominibus non est ex diversitate mentis, quæ per baptismum renovatur, cum omnes homines ejusdem speciei existentes in forma conveniant ; sed est ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in angelis, qui differunt specie : et ideo angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

Ad quartum dicendum, quod sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiæ divinæ.

Conclusio. — Baptismus eum effectum, ad quem producendum est institutus, spiritualis nimirum vitæ novitatem, in omnibus æqualiter accedentibus æqualem habet : alios vero effectus non æquales, sed secundum divinæ providentiæ ordinem in quibusdam majores, in aliis vero minores habet.

ARTICULUS IX.

Utrum fictio impediat effectum baptismi.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fictio non impediat effectum baptismi. Dicit enim Apostolus, Galat., III, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sed omnes qui baptismum

[1] Parm. : « regenerandum. »

[2] Parm. addit : « et hunc effectum æqualiter facit in omnibus qui æqualiter se habent ad baptismum. »

[3] Ex Augustino, l. I *De Peccatorum meritis et remissione*, c. XXXIX, col. 150, t. 10.

[4] Parm. addit : « naturalium. »

(*a*) Juxta Scotum parvuli baptizati inæqualiter gratiam participant in baptismo : sed gratia major confertur de speciali benevolentia divina, non virtute baptismi. Deus etenim prædestinavit electos ad diversos gradus gloriæ, et hoc ante determinationem hujus signi ad tantam vel tantam gratiam conferendam, et ordinato ad majorem gloriam rationabiliter potest conferri gratia major. — Insuper causa meritoria gratiæ baptismalis potest efficacius ad gratiam operari in uno quam in alio, quia specialius oblata pro uno quam pro alio. — Insuper licet parvuli ex parte sui nullam habeant inæqualitatem ad gratiam, inæquales esse possunt et realiter sunt ex parte motus pro ipsis sive parentum, sive assistentium, sive ministrantium. Et quantum ad hoc, ait Scotus, magis optandum est puerum baptizari a bono sacerdote quam a malo.

Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum, quod est percipere baptismi effectum, et ita fictio non impedit baptismi effectum.

2. Præterea, in baptismo operatur virtus divina quæ potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causæ agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non potest impedire [1] baptismi effectum.

3. Præterea, effectus baptismi est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

Sed contra est quod dicitur Sap., I, 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Sed effectus baptismi est a Spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXX, col. 971, t. 1, « Deus non cogit hominem ad justitiam. » Et ideo ad hoc quod aliquis justificetur per baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas ejus contradicit vel baptismo vel ejus effectui. Nam secundum Augustinum, lib. I *De baptismo cont. Donat.*, cap. XII, col. 119, et lib. VII, cap. LIII, col. 242, t. 9, quatuor modis dicitur aliquis fictus : uno modo ille qui non credit, cum tamen baptismus sit fidei sacramentum ; alio modo per hoc quod contemnit ipsum sacramentum ; tertio modo per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiæ ; quarto modo per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter : uno modo in Christo, id est in Christi conformitate ; et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam ; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt sacramentum Christi ; et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiæ.

Ad secundum dicendum, quod quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus ; sed non semper hoc Deus facit, nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens justificetur.

Ad tertium dicendum, quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et sacramentum venerari, et velle se Ecclesiæ [2] conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiæ contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

Conclusio. — Cum Deus ad justitiam homines non cogat, manifestum est ficte accedentes baptismi effectum non consequi.

ARTICULUS X.

Utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine charitate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine charitate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

2. Præterea, fictio videtur esse fortior quam baptismus, cum impediat ejus effectum. Sed fortius non tollitur a debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum a fictione impeditum ; et sic baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Præterea, contingit quod aliquis ficte accedat ad baptismum, et post baptismum multa peccata committat, quæ tamen post [3] baptismum non tolluntur, quia baptismus tollit peccata præterita, non futura. Ergo baptismus talis nunquam consequetur suum effectum qui est remissio omnium peccatorum.

[1] Parm. : « non impedit. »
[2] Parm. : « Christo. »

[3] Parm. : « per. »

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De baptismo cont. Donatist.*, cap. XII, col. 119, t. 9 : « Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quæ corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum abolitionem non sinebat fieri. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formæ, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatæ perficit suum effectum : sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea per pœnitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi est opus Dei, et non hominis, et ideo non est mortuum in ficto, qui sine charitate baptizatur.

Ad secundum dicendum, quod fictio non removetur per baptismum, sed per pœnitentiam, qua remota, baptismus aufert omnem culpam, et reatum omnium peccatorum præcedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismo. Unde Augustinus dicit in libro *De baptismo*, ubi supr., § 20 : « Solvitur hesternus dies, et quidquid supra est solvitur, etiam ipsa hora momentumque ante baptismum et in baptismo, deinceps autem reus esse continuo incipit. » Et sic ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus et pœnitentia ; sed baptismus sicut causa per se agens, pœnitentia sicut causa per accidens, id est removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed præsentia vel præterita ; et ideo recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per pœnitentiam non per baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata præcedentia baptismum.

CONCLUSIO. — Fictione per pœnitentiam remota, baptismus effectum suum continuo consequitur.

QUÆSTIO LXX.

DE CIRCUMCISIONE QUÆ PRÆCESSIT BAPTISMUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de præparatoriis ad baptismum ; et primo de præparatorio, quod præcessit baptismum, id est, de circumcisione ; secundo de præparatoriis, quæ concurrunt simul cum baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi ; 2° de institutione ipsius ; 3° de ritu ejus ; 4° de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non fuerit præparatoria et figurativa baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismo. Ergo videtur quod non fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

2. Præterea, Apostolus dicit I Corinth., x, de antiquis patribus loquens, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Non autem dicit quod in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri magis fuerunt præparatio ad baptismum, et figurativa ipsius, quam circumcisio.

3. Præterea, supra dictum est, quod baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi. Si ergo etiam circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi Christi, videtur quod baptismus Joannis fuerit superfluus, quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi.

Sed contra est quod Apostolus dicit,

[1] Parm. addit : « subsequentem. »

(*a*) Effectus in actu requirit causam in actu. Sed in eo qui prius ficte recipit baptismum, et postmodum a fictione recedit, non suscipitur actu baptismus; ergo in eo non potest esse actu aliquis effectus baptismi. — Hæc Durandus.

Col., II, 11 : *Circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.*

Respondeo dicendum, quod baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in baptismo fit quædam fidei professio ; et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra, et antiquorum patrum, secundum illud Apostoli II Cor., IV, 14 : *Habentes eumdem spiritum fidei credimus.* Circumcisio autem erat quædam protestatio fidei[1] : unde et per circumcisionem antiqui aggregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuit præparatoria ab baptismum et præfigurativa ipsius secundum quod antiquis Patribus omnia in figura futuri contingebant, ut dicitur I Corinth., x, sicut et fides eorum erat de futuro.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio habebat similitudinem cum baptismo, quantum ad spiritualem effectum baptismi : nam sicut per circumcisionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione.

Ad secundum dicendum, quod protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri fuerunt quædam figuræ nostri baptismi, quo renascimur ex aqua significata per mare Rubrum, et Spiritu sancto significato per columnam nubis ; non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem ; et ideo prædicta duo erant tantum figuræ, et non sacramenta. Circumcisio autem erat etiam sacramentum præparatorium ad baptismum ; minus tamen expresse figurans baptismum, quantum ad exteriora, quam prædicta. Et ideo Apostolus potius fecit mentionem de prædictis quam de circumcisione.

Ad tertium dicendum, quod, baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi quantum ad exercitium actus, sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quæ requiritur in baptismo, sicut dictum est.

Conclusio. — Cum eadem fuerit nostra et antiquorum Patrum fides, et Patribus omnia in figura contigerint, perspicuum est, circumcisionem, quæ fidei quædam protestatio fuit, ad baptismum præparatoriam fuisse et ipsius figurativam.

ARTICULUS II.

Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est, in circumcisione fiebat quædam fidei professio. Sed a peccato primi hominis nullus unquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius.* Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit ; et non tempore Abrahæ.

* *Propitiationem.*

2. Præterea, in circumcisione homo profitebatur observantiam veteris legis, sicut in baptismo profitetur observantiam novæ legis : unde Apostolus dicit, Galat., V, 3 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahæ, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahæ.

3. Præterea, circumcisio fuit figurativa et præparativa baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos.* Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Judæorum, sed ab omnibus populis.

4. Præterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali, sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quæ fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Jesu non est masculus neque femina, ut dicitur Gal., III. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quæ competit solis maribus.

Sed contra est quod, sicut legitur Gen., XVII, circumcisio est instituta a Deo, cujus perfecta sunt opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, circumcisio erat præparatoria ad baptismum, inquantum erat quædam professio fidei Christi, quam etiam in baptismo nos profitemur. Inter antiquos autem patres primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum

[1] Parm. addit : « unde dicitur Rom., IV, 11, quod *Abraham accepit circumcisionem, tanquam signaculum fidei* »

dictum est ei Gen., xxii, 18 : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ.* Ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Dei dicentis sibi, Gen., xii, 1 : *Egredere de terra tua et de cognatione tua.* Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

Ad primum ergo dicendum, quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adæ, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigebat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis : sed unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus [1] signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahæ diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus : obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ usque ad peccata [2] contra naturam. Et ideo convenienter tunc et non ante fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem, et ad minuendum carnalem concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo jam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in qnacumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. xi, col. 355, t. 8. Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternæ admonitionis. Unde et Dominus dicit de [3] Abraham, Gen., xviii, 19 : *Scio quod præcepturus sit filiis suis, et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus in se continet perfectionem salutis ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I Timoth., ii, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri*; et ideo baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed figurabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Judæorum populo nasciturus : et ideo illi soli populo data est circumcisio.

[1] Parm. non habet : « profitentibus, » sed « aliquibus. »
[2] Parm. : « peccatum. » — [3] Parm. : « ad. »

Ad quartum dicendum, quod circumcisionis institutio [4] est ut signum fidei Abraham, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi ; et ideo convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est. Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis causa salutis omnium, et remissionis omnium peccatorum.

Conclusio. — Cum Abraham primus Christi nascituri promissionem susceperit et primus se ab infidelium societate segregaverit, fuit in ipso convenienter circumcisio instituta.

ARTICULUS III.

Utrum ritus circumcisionis fuerit conveniens.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, sicut dictum est, fidei quædam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cujus operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

2. Præterea, ad usum sacramentorum assumimus ea quorum est communis usus, sicut aquam ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Præterea, sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita etiam circumcisio, sicut Beda dicit in *Hom. Circumcis.*, col. 54, t. 5. Sed noster [5] baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si nondum baptizati decedant ; quandoque etiam tardatur [6] baptismus post octavum diem. Ergo circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque præveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

Sed contra est quod Rom., iv, super illud : *Et signum accepit circumcisionis*, determinatur in Glossa *ord.*, prædictus circumcisionis ritus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dic-

[4] Parm. : « circumcisio instituta est. »
[5] In Parm. deest : « noster. »
[6] Parm. : « traditur. »

tum est, circumcisio quoddam signum fidei est institutum a Deo, cujus sapientiæ non est numerus. Determinare autem convenientia signa, est sapientiæ opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis, primo quidem, quia signum erat fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum; secundo, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur; tertio, quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiæ, quæ præcipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

Ad secundum dicendum, quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis, unde non invenitur tale instrumentum præcepto divino determinatum, neque etiam communiter tali instrumento Judæi utebantur ad circumcidendum, sicut neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquæ circumcisiones famosæ cultello lapideo factæ, sicut legitur Exod., IV, 25, quod *tulit Sephora acutissimam petram, et circumcidit præputium filii sui;* et Josue, V, 2, dicitur: *Fac tibi* *Cultros. *cultellos * lapideos, et circumcide secundo filios Israel;* per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur I Corinth., X, 4: *Petra autem erat Christus.*

Ad tertium dicendum, quod octavus dies determinabatur circumcisioni, tum propter mysterium, quia in octava ætate, quæ erit ætas resurgentium, quasi in octavo die perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem pœnalitatem; tum etiam propter teneritudinem infantis, ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus, Levit., XXII, 27, præcipitur: *Bos, ovis et capra, cum genita fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suæ; die autem octavo et deinceps offerri poterunt Domino.* Erat autem octavus dies de necessitate præcepti, ita scilicet quod octavum diem prætermittentes peccabant, etiamsi esset sabbatum, secundum illud Joan., VII, 23, *Circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia si aliqui essent omittentes[1] octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod propter periculum imminentis mortis poterat octavus dies præveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturæ, nec ex consuetudine Judæorum haberi potest. Unde mèlius dicendum est, sicut etiam Hugo de S. Victore dicit lib. I[2] *De sacram.,* part. XII, cap. II, col. 350, t. 2, quod octavus dies nulla necessitate præveniebatur. Unde *Super* illud *Proverb.*, IV, *Unigenitus eram coram matre mea*, dicit Glossa *ord.*, col. 1086, t. 1, quod alius Bersabeæ parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisus.

CONCLUSIO. — Cum circumcisio signum quoddam fidei sit a Deo institutum, ritus ejus conveniens fuit in lege præceptus.

ARTICULUS IV.

Utrum circumcisio conferebat gratiam justificantem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam justificantem. Dicit enim Apostolus Galat., II, 21: *Si ex lege * est justitia, gratis* * Per legem justitia. *Christus mortuus est*, id est, sine causa. Sed circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ, secundum illud Galat., V, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Ergo si ex circumcisione est justitia, Christus gratis, id est, sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia justificans a peccato.

2. Præterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad justificationem sufficiebat; dicit enim Gregorius in IV *Moral.*, cap. III præfat., col. 635, t. 1: « Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc agit apud veteres pro parvulis sola fides. » Sed virtus fidei non est imminuta per mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos justificabat, et non circumcisio.

3. Præterea, Josue, V, 5, legitur quod *populus qui natus est in deserto, per quadraginta annos incircumcisus fuit.* Si ergo per circumcisionem auferebatur

[1] Parm.: « omittebant. »

[2] Æquivalenter, siquidem docet quod masculi ante diem octavum decedentes in fide parentum, sine circumcisione, salvabantur. Vide etiam *Summæ sententiarum tractat.* IV, c. I, col. 119, t. 2.

peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem objectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui præveniri non debebat, ut dictum est.

4. Præterea, nihil impedit introitum regni cælestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem Christi impediebantur ab introitu regni cælestis. Non ergo per circumcisionem homines justificabantur a peccato.

5. Præterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia « impium est a Deo dimidiam sperare veniam[1], » ut Augustinus dicit in lib. *De vera et falsa pœnitent.*, cap. IX, col. 1121, t. 6. Sed nusquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo etiam neque originale per eam dimittebatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Ad Valerium contra Julianum* lib. II *De nupt. et concupiscent.*, cap. XI, col. 450, t. 10 : « Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat signaculum justitiæ fidei, ad significationem purgationis valebat parvulis originalis veterisque peccati; sicut et baptismus ex illo cœpit valere ad innovationem hominis, ex quo institutus est. »

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittebatur (*a*). Quidem tamen dixerunt quod non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum, quod Magister ponit in I dist., IV *Sent., et Rom.*, IV, in Glossa, sup. illud : *Signum accepit* circumcisionis. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam*, etc. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotionis culpæ, sed non quantum ad effectus positivos, ne cogerentur dicere quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluus fuerit adventus Christi. Sed hæc etiam positio stare non potest : primo quidem quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ : secundo, quia priores sunt naturaliter secundum ordinem causæ formalis effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso ; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis; quod etiam aliquando mihi visum est[2]. Sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis : minima enim charitas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum est quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi jam perfectæ; circumcisio[3] autem conferebat gratiam inquantum erat signum fidei passionis Christi futuræ ; ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et Apostolus dicit Rom., IV, 11, quod Abraham *accepit signum circumcisionis signaculum justitiæ fidei*, quia scilicet justitia erat ex fide significata[4], non ex circumcisione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio; major enim est effectus rei jam præsentis quam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si ex circumcisione esset

[1] Liber *De vera et falsa pœnitentia* operibus dubiis Augustini annumeratur.

[2] IV *Sentent.*, dist. I, quæst. II, art. 4, qu. 3.

[3] Parm. : « in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio. » Cod. vero Alcan. et Tarrac., cum Parisiensibus versionem textus concorditer habent.

[4] Al. : « justificante. »

(*a*) Bellarminus, Vasquez, Lherminier, Nat. Alexander, Tournely, et alii negant circumcisionem in remedium peccati originalis fuisse institutam.

justitia aliter quam per fidem passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ante institutionem circumcisionis [1] fides Christi futuri justificabat tam pueros quam adultos, ita etiam circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum hujus fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus cœperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent, quod erat quoddam signaculum fidei, sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

Ad tertium dicendum, quod populus in deserto prætermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movenda erant, tum quia, ut Damascenus dicit lib. IV *Orth. fid.*, cap. XXV, col. 1214, t. 1, non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere, cum seorsum ab aliis populis habitabant; et tamen, ut Augustinus dicit in lib. *QQ. in Josue*, quæst. VI, col. 778, t. 3, inobedientiam incurrebant qui ex contemptu prætermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia, ut in psal. CIV, 37, dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*; sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Ægypto circumcisi ; si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his uti de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem, quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

Ad quartum dicendum, quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personæ ; remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum cælorum, ex parte totius naturæ, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed et circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

Ad quintum dicendum, quod adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solum originalis peccati, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu pœnæ, sicut fit in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

Conclusio. — Quamquam in circumcisione sicut in baptismo conferretur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus, aliter tamen quam in baptismo : nam in circumcisione gratia ex fide, non ex vi circumcisionis : in baptismo autem ex vi sacramenti acquiritur.

[1] Parm. addit : « sola. »
[2] Parm. : « capaces. »

QUÆSTIO LXXI.

DE PRÆPARATORIIS QUÆ SIMUL CONCURRUNT CUM BAPTISMO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum catechismus debeat præcedere baptismum; 2° utrum baptismum debeat præcedere exorcismus ; 3° utrum ea quæ aguntur in catechismo et exorcismo, aliquid efficiant, vel solum significent ; 4° utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum catechismus debeat præcedere baptismum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod catechismus non debeat præcedere baptismum. Per baptismum enim regenerantur homines in vitam spiritualem. Sed prius homo accipit vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, id est, doceri, quam baptizari.

2. Præterea, baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris qui non sunt doctrinæ perceptibiles [2], eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizare.

3. Præterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Sed puer [3] non potest suam fidem confiteri neque per seipsum, neque etiam aliquis alius pro eo ; tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum etiam quia non potest aliquis scire utrum puer, cum ad legitimam ætatem pervenerit, assentiat fidei.

[3] Parm. : « Pueri non possunt seipsos... eis... pueri... pervenerint... assentiant. »

Non ergo debet catechismus præcedere baptismum.

Sed contra est quod Rabanus, *De institutione cleric.*, lib. I, cap. xxv, a med., dicit : « Ante baptismum catechizandi debet hominem prævenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, baptismus est fidei christianæ sacramentum, cum sit quædam professio fidei christianæ. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod de fide instruatur, secundum illud Rom., x, 14 : *Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante?* Et ideo ante baptismum convenienter præcedit catechismus.

Unde et Dominus præceptum baptizandi discipulis tradens præmittit doctrinam baptismo, dicens, Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod vita gratiæ, in qua regeneratur aliquis per baptismum, præsupponit vitam naturæ rationalis, in qua homo potest esse particeps doctrinæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est, accommodat pueris baptizandis aliorum pedes, ut veniant, et aliorum cor, ut credant, ita etiam accommodat eis aliorum aures ut audiant, et intellectum, ut per alios instruantur ; et ideo eadem ratione sunt catechizandi quia sunt baptizandi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui pro puero baptizato respondet, Credo, non prædicit puerum crediturum, cum ad legitimos annos pervenerit ; alioquin diceret, Credet ; sed profitetur fidem Ecclesiæ in persona pueri cui communicatur, cujus sacramentum ei tribuitur, et ad quam obligatur per alium ; non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quæ sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens, promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat ; quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

Conclusio. — Cum baptismus sit sacramentum fidei ad quam suscipiendam instructio requiritur, catechismus baptismum convenienter præcedit.

ARTICULUS II.

Utrum exorcismus debeat præcedere baptismum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod exorcismus non debeat præcedere baptismum. Exorcismus enim est contra energumenos, id est, arreptitios, ordinatus[1]. Sed non omnes baptizandi sunt tales. Ergo exorcismus non debet præcedere baptismum.

2. Præterea, quamdiu homo subjacet peccato, diabolus in eum habet potestatem, quia, ut dicitur Joan., viii, 34, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Præterea, ad arcendum dæmonum potestatem introducta est aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

Sed contra est quod Cælestinus papa dicit epist. ii, can. ix, *Decr.*, cap. liii *De consecrat.*, dist. iv, col. 1818 : « Sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitæ adeant, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abjiciatur. »

Respondeo dicendum, quod quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, prius removet impedimenta sui operis ; unde dicitur Jerem., iv, 3 : *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Diabolus autem hostis est humanæ salutis quæ homini per baptismum acquiritur ; et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne salutem hominis impediant ; quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem cum manus impositione præcludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat receptionem doctrinæ fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra dæmones.

Ad primum ergo dicendum, quod ener-

[1] Parm. : « ordinatur. »

gumeni dicuntur, quasi interius laborantes ex intrinseca operatione diaboli ; et quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati dæmonum subjiciuntur, saltem propter originalis peccati reatum.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo per ablutionem peccati excluditur potestas dæmonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriæ ; sed exorcismi excludunt potestatem dæmonis, inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod aqua benedicta datur contra impugnationes dæmonum quæ sunt ab exteriori ; sed exorcismus ordinatur contra impugnationes dæmonum quæ sunt ab interiori : unde et energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum, quod sicut in remedium contra peccatum secundo datur pœnitentia, quia baptismus non iteratur, ita in remedium contra impugnationes dæmonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

Conclusio. — Convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne hominis salutem impediant.

ARTICULUS III.

Utrum ea quæ aguntur in exorcismo aliquid efficiant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequetur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quæ in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem ; unde et Marci, ult., 16, dicitur : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo ea quæ aguntur in exorcismo, nihil efficiunt, sed solum significant.

2. Præterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novæ legis, ut sit signum et causa, ut supra dictum est. Si ergo ea quæ aguntur in exorcismo, aliquid efficiant, videtur quod singula sint quædam sacramenta.

3. Præterea, sicut exorcismus ordinatur ad baptismum, ita etiam si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate præcedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum baptismi, nisi prius exorcizetur, quod patet esse falsum. Non ergo ea quæ aguntur in exorcismis, aliquem effectum habent.

4. Præterea, sicut quædam aguntur in exorcismo ante baptismum, ita etiam quædam aguntur post baptismum, sicut quod sacerdos baptizatum[1] ungit in vertice. Sed ea quæ post baptismum aguntur, non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quæ ante baptismum aguntur in exorcismo[2].

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De symbolo*, cap. I, col. 628, t. 6 : « Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica quæ decepit hominem. » Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per hujusmodi exsufflationes hoc agitur ut dæmonum potestas expellatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt ea quæ in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam dæmonis potestatem, puta cum dicit : « Ergo maledicte diabole, exi ab eo, etc. » Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso baptismo : nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum, per ea vero quæ in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiæ percipiendæ. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout dæmones hominis salutem impedire conantur : et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas dæmonis pellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non præstet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas dæmonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum pœnæ, quousque peccatum per baptismum tollatur ; et secundum hoc Cyprianus dicit : « Scias, diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem ; in baptismo autem omnem

[1] Parm. addit : « chrismate. »

[2] Parm. addit : « aliquid efficiunt. »

nequitiam amittere. » Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus præclusos ad percipienda salutis mysteria ; unde Rabanus *De institutione clericorum*, lib. I, cap. XXVII, ad fin., dicit quod « per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiæ Dei, ut aperiantur aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum. »

Ad primum ergo dicendum, quod per ea quæ aguntur in exorcismo, non tollitur culpa propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpæ per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Præpositivus tamen dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebræ illæ sunt carentia divinæ visionis, quæ non recipit magis et minus.

Ad secundum dicendum, quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum, quod quidem non fit per ea quæ aguntur in exorcismo, sed solum hujusmodi impedimenta tolluntur, et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quædam.

Ad tertium dicendum, quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria ejus qui baptizatur, si sit adultus, vel ipsius Ecclesiæ, si sit parvulus. Ea vero quæ aguntur in exorcismo ordinantur ad removendum impedimenta; et ideo sine eo potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt hujusmodi prætermittenda, nisi in necessitatis articulo; et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in baptismo. Nec frustra supplentur post baptismum ; quia sicut impeditur effectus baptismi, antequam percipiatur, ita potest impediri postquam fuerit perceptus.

Ad quartum dicendum, quod eorum quæ aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quæ fit in vertice, quæ operatur conservationem gratiæ baptismalis ; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitæ.

Conclusio. — Non modo aliquid significant quæ in exorcismis aguntur, sed etiam efficiunt : cacodæmonis enim potestatem repellunt, et ad percipienda salutis mysteria sensus aperiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum sit officium sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit, cap. V *Eccles. hierarch.*, § 3, col. 503, t. 1. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius dicit, cap. III, § 2, col. 426, t. 1. Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

2. Præterea, cathecumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quæ in ecclesia per ministros recitatur : sicut enim per lectores in ecclesia legitur vetus Testamentum, ita etiam per diaconos et subdiaconos legitur novum ; et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet, dicit enim Isidorus in quadam *Epistola ad Leudefred.*, § 4, col. 895, t. 6 : « Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et cathecumenos exorcizandos imponere. » Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

3. Præterea, catechizare idem est quod docere; et hoc idem est quod perficere, quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius, cap. V *Eccles. hierarch.*, § 6, col. 506, t. 1. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

Sed contra est quod Nicolaus papa dicit, *Decr.* cap. LVII, *De consecrat,*, dist. IV, col. 1818 : « Catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque ecclesiæ fieri possunt. » Unde Gregorius etiam *Super Evang.*, *hom.* XXIX, § 4, col. 1215, t. 2, dicit : « Sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt, nisi quod dæmonia ejiciunt? »

Respondeo dicendum, quod minister comparatur ad sacerdotem, sicut secundarium et instrumentale agens ad prin-

cipale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente [1] in operando. Quanto autem potior est operatio, tanto principale agens potioribus indiget instrumentis [2]. Potior autem est operatio sacerdotis inquantum confert ipsum sacramentum, quam in præparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri qui dicuntur diaconi, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum. Dicit enim Isidorus, ubi supr., § 8, quod « ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice. » Inferiores autem ministri cooperantur sacerdotibus in his quæ sunt præparatoria ad sacramentum, sicut lectores in catechismo, et exorcistæ in exorcismo.

Ad primum ergo dicendum, quod super immundos ministri habent operationem ministerialem et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

Ad secundum dicendum, quod lectores et exorcistæ habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

Ad tertium dicendum, quod multiplex est instructio : una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit episcopo in II *Eccles. hierarch.*, § 1, p. II, col. 394, t. 1, et potest competere cuilibet prædicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et hæc pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianæ vitæ, et hæc pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione christianæ vitæ, et hæc ex officio pertinet ad episcopos.

Conclusio. — Sacerdotis munus est baptizandos in fide instruere et per exorcismos illos juvare inferiores.

QUÆSTIO LXXII.

DE SACRAMENTO CONFIRMATIONIS.

(In duodecim articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis ; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum confirmatio sit sacramentum ; 2° de materia ejus ; 3° utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum ; 4° de forma ipsius ; 5° utrum imprimat characterem ; 6° utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismalem ; 7° utrum conferat gratiam ; 8° cui competat recipere hoc sacramentum ; 9° in qua parte ; 10° utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum ; 11° utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur ; 12° de ritu ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confirmatio sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est. Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta novæ legis in veteri lege præfigurata fuerunt ; unde Apostolus dicit I Corinth., x, 2, quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt, omnes eumdem potum spiritualem biberunt.* Sed confirmatio non fuit præfigurata in veteri Testamento. Non ergo est sacramentum [3].

3. Præterea, per omnia sacramenta Ecclesiæ homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem non videtur homo Christo conformari, qui non legitur esse confirmatus [4].

Sed contra est quod Melchiades Papa scribit Hispaniarum episcopis, *Decr.*, cap.

[1] Parm. addit : « sed cooperatur principali agenti. »
[2] Parm. addit : « seu ministris. »
[3] In septem cod. quos consuluimus deest objectio tertia, licet adsit responsio ad hanc objectionem. Unde necesse fuit e textu objectionem retrahere quæ sic habet : « Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus ; nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum. »
[4] Parm. addit : « ergo confirmatio non est sacramentum. »

III, *De consecrat.*, dist. V, col. 1856 : « De his super quibus rogastis nos vos informari, utrum majus sit sacramentum manus impositio episcoporum, an baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum. »

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis ordinantur ad speciales gratiæ effectus. Et ideo ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiæ, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quæ in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita[1] speciale existat.

Manifestum autem est quod in vita corporali specialis quædam perfectio est quod homo ad perfectam ætatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit; unde et Apostolus dicit I Corinth.,
* Quando. XIII, 11 : *Cum* autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli;* et inde est etiam quod præter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam ætatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam ætatem spiritualis vitæ. Unde Melchiades Papa dicit, ubi supr., c. II : « Spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam; in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur. » Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo, nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam concilio; alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo. Et ideo dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Joan., XVI, 7 : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.* Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Joan., VII, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.*

Ad secundum dicendum, quod[2], confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiæ; et ideo[3] non potuit habere aliquid sibi respondens in veteri Testamento, quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr., VII, 19.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem; sed quædam sunt sine quibus non est salus; quædam vero sunt quæ cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non prætermittatur ex contemptu sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod illi qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur, inquantum ipse a primo instanti suæ conceptionis fuit plenus *gratiæ et veritatis,* ut dicitur Joan., I. Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde et Luc., IV, 1, dicitur quod *Jesus plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane.* Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiæ acciperet.

CONCLUSIO. — Præter baptismum est speciale confirmationis sacramentum, quo homo quasi quamdam spiritualis vitæ ætatem perfectam, et robur suscipit.

ARTICULUS II.

Utrum chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum institutum est a Christo promittente discipulis Spiritum sanctum. Sed ipse misit eis Spiritum sanctum absque omni chris-

[1] Parm. addit : « gratiæ. »
[2] Parm. addit : « quia »
[3] In Parm. deest : « et ideo. »

(*a*) Lutherani et Calvinistæ hoc sacramentum rejiciunt. De Waldensibus, Wicletitis, Hussitis, et etiam Novatianis, non certo liquet.

matis inunctione ; ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem absque chrismate ; dicitur enim Act., VIII, 17, quod apostoli *imponebant manus super* baptizatos, *et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo chrisma non est materia hujus sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Præterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est, et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo hujus sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

3. Præterea, oleum assumitur in materia hujus sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus vel ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad hujusmodi sacramentum.

4. Præterea, supra dictum est quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum, quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod Gregorius dicit in *Registro*, lib. IV, *epist.* IX, col. 677, t. 3 : « Presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non præsumant. » Ergo chrisma est materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod chrisma est conveniens materia hujus sacramenti. Sicut enim dictum est, in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectæ ætati. Homo autem, cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios ; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero Spiritus sancti in oleo designatur ; unde Christus dicitur esse unctus *oleo lætitiæ*, ps. XLIV, 8, propter plenitudinem Spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiæ hujus sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios ; unde Apostolus dicit, II Corinth., II, 15 : *Christi bonus odor sumus Deo*, etc.

Et licet multa alia sint odorifera, tamen præcipue accipitur balsamum propter hoc quod habet præcipuum odorem, et quia etiam incorruptionem præstat, unde Eccli., XXIV, 21, dicitur : *Quasi balsamum non mixtum odor meus* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ex potestate excellentiæ quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, id est, plenitudinem Spiritus sancti sine sacramento, eo quod *ipsi primitias Spiritus sancti acceperunt*, sicut dicitur Rom., VIII. Nihilominus tamen aliquid conforme materiæ hujus sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione Spiritus sancti. Quod enim sensibiliter Spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eamdem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat ; nam per apostolos gratia Spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam Spiritus sanctus descendit in figura linguæ, quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem, quia scilicet apostoli replebantur Spiritu sancto ut fidei doctores, alii autem fideles ut operatores eorum quæ pertinent ad ædificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum prædicationem descendebat plenitudo Spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super apostolos. Unde Petrus dicit, Act., XI, 15 : *Cum cœpissem loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio.* Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando hujusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius, cap. IV *Eccles. hierarch.*, § 1, col. 471, t. 1 : « Est quædam perfectiva operatio quam duces nostri, » id est, Apostoli, « chrismatis hostiam nominant. »

Ad secundum dicendum, quod baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam ; et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc

(*a*) Dissentiunt theologi in assignanda essentiali sacramenti hujus materia, alii chrisma solum, alii solam manuum impositionem, alii utrumque, sed alii utrumque disjunctive, et alii utrumque conjunctive assignantes ; opinio ultima hodie communior evasit.

sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritus sancti, cujus est multiformis operatio, secundum illud Sap., VII, 22 : *Est enim in illa Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex;* et I Cor., XII, 4, dicitur : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et ideo convenienter hujus sacramenti est materia composita.

Ad tertium dicendum, quod proprietates olei, quibus significatur Spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo ; unde et ipsa oliva semper frondibus virens, virorem et misericordiam Spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest; quilibet autem alius liquor ex similitudine hujus oleum nominatur; nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum hujus, et quorumdam aliorum sacramentorum.

Ad quartum dicendum, quod baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis, et ideo ejus materia debet inveniri ubique. Sufficit autem quod materia hujus sacramenti, quod non est tantæ necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

Conclusio. — Cum per oleum significetur Spiritus sancti plenitudo, quæ in confirmatione ad robur confertur, conveniens hujus sacramenti materia est oleum balsamo propter odoris fragrantiam mixtum.

ARTICULUS III.

Utrum sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma, quod est materia hujus sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciæ quam hoc sacramentum. Sed, licet quædam sanctificatio adhibeatur aquæ baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis præteriri potest. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit [1] per episcopum consecratum.

2. Præterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum ; unde et Augustinus dicit *Super Joan., tract.* LXXX, § 3, col. 1840, t. 3: « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. » Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

3. Præterea, omnis consecratio quæ fit in sacramentis, ad consecutionem gratiæ ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiæ. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

Sed contra est quod Innocentius I Papa dicit, *Decr.*, dist. IV, *De consecrat.*, c. CXIX, col. 1838 : « Presbyteris, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere liceat, quod ab episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solum debetur episcopis, cum tradunt Paracletum; » quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur [2] quod materia hujus sacramenti prius per episcopum consecretur.

Respondeo dicendum, quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est. Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus [3] dicit, *Decr.*, cap. « Nunquam, » *De consecrat.*, dist. IV, col. 1795, quod « nunquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. » Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit; similiter autem et calicem, ut habetur Matth., XXVI et Luc., XXII. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem.

Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret injuria invisibili unctioni, qua est unctus *præ consortibus*

[1] Parm. : « prius. »

[2] Parm. : « requiritur chrisma... consecratum. »

[3] Cod. : « Chrysostomus », apud quem non legitur, et cui substituendus videtur Chromatius.

suis, psal. XLIV. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum et oleum infirmorum [1] prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti (*a*).

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti et quando movetur a principali agente [2]; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod materia corporalis non est capax gratiæ quasi gratiæ subjectum, sed solum sicut gratiæ instrumentum, ut supra dictum est, et ad hoc materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.

CONCLUSIO. — Cum visibilibus unctionibus Christus minime sit usus, tam chrisma quam oleum sanctum infirmorum benedici debent, priusquam ad sacramenti usum adhibeantur.

ARTICULUS IV.

Utrum hæc sit conveniens forma hujus sacramenti: Consigno te signo crucis, etc.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma hujus sacramenti : « Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen. » Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo hæc non est conveniens forma hujus sacramenti.

2. Præterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem, quia quælibet res habet unitatem, sicut et esse a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur; quidam enim dicunt : « Confirmo te chrismate sanctificationis. » Ergo hæc non est conveniens forma hujus sacramenti.

3. Præterea, sacramentum hoc debet conformari baptismo, sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est. Sed in forma baptismi non fit mentio de consignatione characteris, nec etiam de cruce Christi, cum tamen per baptismum homo Christo commoriatur, ut Apostolus dicit Rom., VI; nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen baptismus sit de necessitate salutis : in forma etiam baptismi ponitur unus actus tantum et exprimitur persona baptizantis cum dicitur : « Ego te baptizo, » cujus contrarium apparet in forma prædicta. Non ergo est conveniens forma hujus sacramenti.

Sed contra est auctoritas Ecclesiæ, quæ hac forma communiter utitur.

Respondeo dicendum, quod prædicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quiquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, in hoc sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnæ. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quæ continentur in forma prædicta : quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quæ est sancta Trinitas, quæ exprimitur cum dicitur : « In nomine Patris, etc. » Secundum est ipsum robur spirituale quod homini confertur per sacramentum materiæ visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cum dicitur : « Confirmo te chrismatæ salutis. » Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur; et quantum ad hoc dicitur : « Consigno te signo crucis, » in quo scilicet Rex noster triumphavit, ut dicitur Colos., II (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus hujus sacramenti, scilicet plenitudo Spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo effectis qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre; et

[1] In Parm. deest : « et oleum. »
[2] Parm. addit : « ad effectum. »
(*a*) Requiritur, saltem de jure ordinario, benedictio chrismatis per episcopum : sic communiter theologi contra Juenin qui vult benedictionem per simplicem presbyterum factam esse validam, quamvis illicitam. Accedente dispensatione papali, valeret ne benedictio presbyteralis? Id Thomistæ, negant, concedunt vero Scotistæ cum aliis pluribus inter quos Cajetanus, Soto et Suarez.
(*b*) Forma Græcorum est : « Signaculum doni Spiritus Sancti. » — Cæterum variæ sunt opiniones circa confirmationis formam. Alii hanc esse volunt orationem : « Omnipotens sempiterne Deus... ; » alii orationem eamdem cum his verbis : « Signo te signo crucis.... ; » alii hæc ultima verba solum.

tunc non erat necessaria nec materia nec forma hujus sacramenti. Quandoque autem tamquam ministri sacramentorum, hoc sacramentum præbebant, et tunc sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione, quæ in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit in fine *Eccles. hierarch.*, cap. VII, § 10, part. III, col. 566, t. 1 : « Consummativas invocationes, » id est, verba quibus perficiuntur sacramenta, « non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere ; sed nostra sacra traditio sine pompa, » id est occulte, « eas edocet. » Unde et Apostolus dicit, loquens de celebratione Eucharistiæ, I Corinth., XI, 34 : *Cætera cum veniam* * *disponam.*

* *Cum venero.*

Ad secundum dicendum, quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur « chrismate salutis » et « sanctificationis. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus est regeneratio in spiritualem vitam qua homo vivit in seipso, et ideo non ponitur in forma baptismi nisi ipse[1] actus ad ipsum hominem sanctificandum pertinens. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnæ exteriori ; et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur : « Confirmo te chrismate salutis, » sed etiam consignatur homo exterius quasi vexillo crucis ad pugnam exteriorem [2] spiritualem, quod significatur cum dicitur : « Consigno te signo crucis. » In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia, quæ est aqua abluens, et effectus salutis, quæ non intelliguntur in verbo confirmandi ; et ideo oportuit hæc ponere. Dictum est autem supra, quod hoc quod dicitur « Ego, » non est de necessitate formæ baptismalis, quia intelligitur in verbo primæ personæ ; apponitur tamen ad exprimendam intentionem ; quod non est ita necessarium in confirmatione, quæ non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur.

CONCLUSIO. — Cum in his verbis, « consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » et spirituale robur et causa ipsius cum signo quod pugnatori datur, exprimantur, conveniens est prædicta sacramenti confirmationis forma.

ARTICULUS V.

Utrum sacramentum confirmationis imprimat characterem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus ; hoc enim fit per baptismum ; neque etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem quæ omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Præterea, supra dictum est quod character est quædam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis, potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Præterea, in circumcisione, quæ est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, cum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

Sed contra, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur ; dicit enim Gregorius II, *Decr.*, cap. IX, *De consecrat.* dist. V, col. 1858 : « De homine qui a pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est. » Ergo in confirmatione imprimitur character.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, character est quædam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata. Dictum est autem supra, quod, sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitæ quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio quæ competit ei, cum ad per-

[1] Parm. : « unus. »

[2] In Parm. deest : « exteriorem. »

fectam ætatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei, sicut patet exemplo apostolorum, qui antequam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erant in cœnaculo perseverantes in oratione: postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianæ. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit; sed contra hostes visibiles, id est, contra persecutores fidei, pugnare nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem, secundum quod dicitur I Joan., II, 14: *Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei manet in vobis, et vicistis malignum.* Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, I Petri, II, 2: *Sicut modo geniti infantes,* etc.

Ad secundum dicendum, quod omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicuntur *justitiæ carnis*, ut patet Heb., IX, quia scilicet interius nihil efficiebant; et ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novæ legis.

Conclusio. — Cum per confirmationis sacramentum suscipiant homines potestatem et robur ad pugnam spiritualem contra hostes fidei, necesse est per illius susceptionem imprimi characterem.

ARTICULUS VI.

Utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non præsupponit characterem baptismalem.

2. Præterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, præsertim cum dicatur Joan., IV, quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli ejus, et tamen postea fuerunt confirmati per adventum Spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

3. Præterea, Act., X, 44, dicitur quod *adhuc loquente Petro cecidit Spiritus sanctus super eos * qui audiebant verbum*, et audiebant eos loquentes linguis: et postea Petrus jussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

Super omnes... audiebant illos.

Sed contra est quod Rabanus dicit in libro I *De instit. cleric.*, cap. XXX, in princ. : « Novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad prædicandum. »

Respondeo dicendum, quod character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet; sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum. Cujus ratio est, quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in ætatem perfectam, nisi primo fuerit natus, et similiter nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis: sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen

nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Epist.* CCLXV, § 5, col. 1088, t. 2, ex hoc quod Dominus dicit Joan., XIII, 10 : *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*, « intelligimus, Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive quod magis credibile est, baptismo Christi ; neque enim ministerium baptizandi defugeret, ut haberet baptizatos servos, per quos cæteros baptizaret. »

Ad tertium dicendum, quod audientes prædicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen confirmationis sacramentum. Dictum est autem quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, præsupponit effectum baptismi, qui est justificatio, ita sacramentum confirmationis præsupponit sacramentum baptismi.

CONCLUSIO. — Quemadmodum ad perfectam ætatem pervenire nemo potest, nisi prius natus fuerit, ita confirmationis sacramentum nemo, nisi antea baptizatus fuerit, suscipere potest.

ARTICULUS VII.

Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia faciens gratum non confertur.

2. Præterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam justificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus, quod tamen non est verum.

3. Præterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duæ formæ ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

Sed contra est quod Melchiades Papa [1] dicit in *Decr.*, cap. II, *De consecrat.*, dist. V, col. 1855 : « Spiritus sanctus in fonte baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam. »

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est, datur baptizato Spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act., II, et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act., VIII. Ostensum est autem in prima parte, quod missio, seu datio Spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ gratum facientis [2] est remissio culpæ. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam [3]. Unde et Paulo dictum est, II Corinth., XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea ;* et ipse de se dicit, I Corinth., XV, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.* Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpæ, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiæ. Et sic confertur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit, et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per pœnitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi concilio, *Decr.*, cap. VI, *De consecrat.*, dist. V, col. 1857, « ut jejuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum sancti Spiritus valeant accipere. » Et tunc per hoc sacramentum perficitur pœnitentiæ effectus, sicut et baptismi,

[1] Cod. : « Melchiades Papa. » Vide notam ad cit. locum *Decreti*.
[2] Parm. addit : « primus effectus. »
[3] Parm. addit : « secundum illud Rom., VI, 23: *Gratia Dei vita æterna.* »

quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur pœnitens pleniorem remissionem peccati; et si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus[1] accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quæ prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod super additur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa.

Conclusio. — Cum in hoc sacramento Spiritus sanctus ad robur detur, manifestum est gratiam gratum facientem in eo conferri.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc sacramentum sit omnibus exhibendum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quamdam excellentiam datur, ut dictum est. Sed id quod ad excellentiam pertinet non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Præterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam ætatem. Sed perfecta ætas repugnat ætati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Præterea, sicut Melchiades Papa dicit in *Decr.*, cap. II *De consecrat.*, dist. V, col. 1856, « post baptismum confirmamur ad pugnam. » Sed pugnare non competit mulieribus propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum dari debet.

4. Præterea, Melchiades Papa dicit in *Decr.*, ubi sup., quod « quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia, quia confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia reservandos; qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem, confirmatur morte, quia non potest peccare post mortem. » Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri, et sic non debet omnibus dari.

Sed contra est quod dicitur Act., II, 2, quod Spiritus sanctus adveniens *replevit totam domum*, per quam significatur Ecclesia; et postea subditur quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto.* Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia exhibendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in ætatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturæ ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte prævenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem producere, ex cujus imitatione hoc natura participat. Unde et Deut., XXXII, 4, dicitur : *Dei perfecta sunt opera.* Anima autem, ad quam pertinet et spiritualis nativitas, et spiritualis ætatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore juventutis vel pueritiæ consequi perfectam ætatem, quia hujusmodi corporales ætates animæ non præjudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, ætas corporalis non præjudicat animæ; unde etiam in puerili ætate homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis, de qua dicitur Sap., IV, 8 : *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata;* et inde est quod multi in puerili ætate propter robur Spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut

[1] Parm. addit : « dummodo non fictus accedat. »

Chrysostomus dicit in *Homil.* I *de Machabæis*, § 2, col. 353, t. 4 [1], « in mundanis agonibus ætatis ac formæ generisque dignitas requiritur; et ideo servis ac mulieribus, et senibus ac pueris ad eos aditus denegatur. In cælestibus autem omni personæ et ætati ac sexui indiscreta facultate stadium patet. » Et in *Hom. de militia spirituali*, dicit : « Apud Deum femineus etiam militat sexus. Multæ namque feminæ animo virili spiritualem militiam gesserunt : quædam enim interioris hominis virtute viros æquaverunt in agonibus martyrum, quædam etiam fortiores viris extiterunt. » Et ideo [2] mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, anima, ad quam pertinet spiritualis ætas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes., IV, 13 : *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Et ideo Hugo de S. Vict. dicit, lib. II *De sacram.*, part. VII, cap. III, col. 460, t. 2 : « Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret; » non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnæ præsentis.

Conclusio. — Cum Deus omnia ad perfectionem perducere intendat, confirmationis sacramentum, per quod anima spiritalem ætatis perfectionem consequitur, omnibus exhiberi debet.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est. Sed sacramentum baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est. Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

3. Præterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. *Sed * ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom., x, 10. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte. ** Ore autem confessio fit.*

Sed contra est quod Rabanus dicit in lib. I *De institutione clericorum*, cap. XXX, in princ. : « Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo : primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifesta est, quæ quasi nunquam obtegitur; et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstret se esse christianum, sicut et apostoli post acceptum Spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cænaculo latebant. Secundo, quia aliquis impeditur libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte [3], scilicet propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt; unde « verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt, » ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. ult., circa princ. Et ideo in fronte signatur chrismate; ut neque propter timorem, neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri prætermittat.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quæ ad totum hominem pertinet; sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cujus signum ferendum est in fronte quasi in evidenti loco.

[1] Edit Vivès. — [2] Parm. : « etiam. »

[3] Parm. addit : « propter duo. »

Ad secundum dicendum, quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte; unde dicitur Ezechiel., III, 8 : *Ecce dedi...... frontem tuam duriorem frontibus eorum.* Et ideo sacramentum eucharistiæ, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud psal. CIII, 15 : *Panis cor hominis confirmet;* sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideo exhibetur in fronte.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo, et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum, quibus libera confessio impeditur.

CONCLUSIO. — Signantur confirmandi chrismate signo crucis in fronte, et ut manifeste se ostendant christianos esse, et ne nomen Christi ob timorem vel erubescentiam confiteri prætermittant.

ARTICULUS X.

Utrum ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui confirmatur non debeat alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

2. Præterea, ille qui jam est de Ecclesia, liberum habet accessum ad Ecclesiæ principem, qui est Episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizato, qui jam est membrum Ecclesiæ. Videtur ergo quod non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

3. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Proverb., ult., 1 : *Mulierem fortem quis inveniet* [1]?

Sed contra est quod Innocentius Papa dicit, et habetur, *Decret.*, XXX, qu. IV, cap. III, col. 1446 : « Si qui ex conjugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit, etc. » Ergo sicut requiritur quod aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis ab alio teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnæ spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quæ pertinent ad conservationem vitæ, secundum illud Hebr., XII, 9 : *Patres quidem carnis nostræ eruditores habuimus, et reverebamur eos*, ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, a quibus instruantur de his quæ pertinent ad modum certaminis. Et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum ab alio tenetur, quasi per alium in pugna [2] erudiendus. Similiter etiam quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis ætatis, sicut dictum est; ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondum tamen est adscriptus militiæ christianæ; et ideo episcopo, tamquam duci exercitus, per alium exhibetur jam militiæ christianæ adscriptum; non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur, Galat., III, 28 [3], *in Christo* Jesu *non est masculus et femina;* et ideo non differt, utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione.

CONCLUSIO. — Quicumque ad confirmationis sacramentum accedunt indigent aliquo, quo sustententur et leventur, ac tamquam adhuc in spirituali pugna imbecilles, et pueri, ad perfectionem deducantur.

ARTICULUS XI.

Utrum solum episcopus hoc sacramentum conferre possit.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus episcopus hoc sa-

[1] Parm. addit : « ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem. »

[2] Parm. addit : « spirituali. »

[3] Non, ut in Parm. : « Coloss., III, 2. »

(*a*) Patrini non assumuntur hodie in omnibus diœcesibus.

cramentum conferre possit. Gregorius enim scribens Januario episcopo, *Regist.*, lib. IV, *epist.* XXVI, col. 696, t. 3, dicit : « Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizandi sunt prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem Ecclesiæ nostræ fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus. » Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod ab episcopo conferatur.

2. Præterea, sacramentum baptismi videtur majoris efficaciæ quam sacramentum confirmationis, quia per baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad pœnam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, et in necessitate quilibet etiam non ordinatus potest baptizare. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod ab episcopo conferatur.

3. Præterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis, scilicet particularis, quæ dicitur virtus cogitativa, est nobilior fronte, ubi est locus imaginativæ virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos ungere chrismate in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

Sed contra est quod Eusebius papa[1] dicit in *Decr.*, cap. IV, *De consecr.*, dist. V, col. 1857 : « Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus ; nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum tenent locum, unquam perfici potest aut fieri debet ; nam, si aliter præsumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, et inter ecclesiastica nunquam reputabitur sacramenta. » Est igitur de necessitate hujus sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab episcopo tradatur.

Respondeo dicendum, quod in quolibet opere ultima consummatio supremæ arti aut virtuti reservatur, sicut præparatio materiæ pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum ; unde epistola, quæ a notario scribitur, a domino[2] signatur.

Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I Cor., III, 9 : *Dei ædificatio estis.* Sunt etiam quasi quædam *epistola scripta Spiritu Dei* sicut dicitur II Cor., III, 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum ædificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quædam spiritualis epistola ; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus ædificata dedicatur in templum Spiritus sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideo collatio hujus sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia : sicut et in primitiva Ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo Spiritus sancti dabatur, ut habetur Act., VIII. Unde Urbanus Papa, *Decr.*, cap. I, *De consecrat.* dicit in *Epist. ad omnes fideles*, dist. V, col. 1855 : « Omnes fideles, per manus impositionem episcoporum, Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni christiani inveniantur (*a*). »

[1] Cod. : « Eusebius Papa. » Vide notam ad cit. locum *Decr.*

[2] Al. : « a domino Papa. »

(*a*) Juxta Durandum, aut simplex sacerdos ex institutione divina est minister confirmationis, et tunc absque commissione papæ potest conferre sacramentum illud, aut non est minister sed solus episcopus, et tunc non posset illud conferre. Papa, ut dicit etiam Durandus, non habet majorem potestatem quam episcopus in collatione confirmationis, licet majorem habeat in foro causarum. Si ergo ex commissione papæ simplex sacerdos potest conferre confirmationem, idem poterit quilibet sacerdos ex commissione proprii episcopi, — quod a nullo conceditur. — Et Durandus prosequendo addit : Ecclesia potest ministrum sacramenti ligare suo statuto, sed non potest irritare sacramentum concurrentibus his quæ sunt de necessitate sacramenti. Et ideo vel omnis sacerdos est minister confirmationis, sed ex ordinatione Ecclesiæ hoc ministerium solis episcopis reservatur, vel non. — Si prius, tunc Gregorius potuit conferre sacerdotibus quod licite confirmarent, qui alias peccando confirmassent ; si posterius nescio cur non possit dici quod Gregorius, cum fuerit homo et non Deus, errare potuerit. — Hæc Durandus. — Sacerdotes græci usque nunc retinuerunt jus confirmandi. Sed confirmant ex dispensatione, et ut ministri extraordinarii. Photius tamen, quem in hoc Waldenses, Wicletitæ, Hussitæ, Lutherani et Calvinistæ sequuntur, vult simplices sacerdotes sacramenti hujus esse ordinarios ministros.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis ex qua potest quædam quæ sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius Papa quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, quamdiu scandalum tolleretur.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum, quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse in esse. Hoc autem sacramentum est efficacius, ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Rabanus dicit in lib. I *De institutione clericorum,* cap. XXX, « signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte; ut in priori unctione significetur super ipsum Spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam; in secunda quoque, ut ejusdem Spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis, et scientiæ, et virtutis, venire in hominem declaretur. » Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, hæc unctio episcopis reservatur.

Conclusio. — Cum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est, confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab episcopis, qui summam in Ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

ARTICULUS XII.

Utrum ritus hujus sacramenti sit conveniens.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus hujus sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim baptismi est majoris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est. Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet præfigi.

2. Præterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non requiritur quod a jejunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in concilio Aurelianensi, *Decr.*, dist. V *De consecr.*, c. VI, col. 1857, « ut jejuni ad confirmationem veniant; » et in concilio[1] Meldensi, *Decr.*, dist. V *De consecr.*, c. VII, col. 1858, « ut episcopi nonnisi jejuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant. »

3. Præterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed plenitudo Spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act., II. Magis ergo debet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in cœna Domini.

Sed contra est usus Ecclesiæ, quæ a Spiritu sancto gubernatur.

Respondeo dicendum, quod Dominus, Matth., XVIII, 20, fidelibus suis promisit, dicens : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiæ dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis esse convenientes.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Melchiades Papa. dicit cap. « De his, » *De consecrat.*, dist. V, col. 1856, « ita conjuncta sunt hæc duo sacramenta, » scilicet baptismi et confirmationis, « ut ab invicem, nisi morte præveniente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit. » Et ideo eadem tempora sunt præfixa baptismo solemniter celebrando, et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper præsentes ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

Ad secundum dicendum, quod ab illa prohibitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis concilii legitur. Et ideo propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminentia, sustinetur ut hoc sacramentum,

[1] Seu potius, ut videtur, Pariensi.

quod nonnisi ab episcopis dari potest, etiam a non jejunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus præcipue in magna diœcesi, non sufficeret ad[1] homines confirmandos, si eis tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a jejunis detur et accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex concilio[2] Martini Papæ habetur, *Decr.,* cap. CXXIV *De consecrat.*, dist. V, col. 1839, omni tempore licebat chrisma conficere; sed quia solemnis baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschæ celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per diœcesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit eucharistiæ sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut supra dictum est.

CONCLUSIO. — Cum Ecclesiæ ordinationes secundum Christi sapientiam dirigantur, certum esse debet, ritus in hoc sacramento ab Ecclesia observatos, convenientes esse.

QUÆSTIO LXXIII.

DE SACRAMENTO EUCHARISTIÆ, SECUNDUM SE.

(In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de sacramento eucharistiæ : et primo de ipso sacramento; secundo de materia; tertio de forma; quarto de effectibus; quinto de recipientibus hoc sacramentum; sexto de ministro; septimo de ritu.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum eucharistia sit sacramentum; 2° utrum sit unum, vel plura; 3° utrum sit de necessitate salutis; 4° de nominibus ejus; 5° de institutione ipsius; 6° de figuris ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum eucharistia sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur et confirmatio et eucharistia, ut dicit Dionysius, cap. IV *Eccles. hierarch.*, § 3, p. III, col. 475, t. 1, videtur eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est.

2. Præterea, in quolibet sacramento novæ legis id quod visibiliter subjicitur sensui efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquæ causat et characterem baptismalem et ablutionem spiritualem, sicut supra dictum est. Sed species panis et vini, quæ subjiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum quod est res tantum in eucharistia. Ergo videtur quod eucharistia non sit sacramentum novæ legis.

3. Præterea, sacramenta novæ legis habentia materiam, in usu materiæ perficiuntur; sicut baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiæ, non in consecratione ipsius materiæ; quod patet esse falsum, quia forma hujus sacramenti sunt verba quæ in consecratione materiæ dicuntur, ut infra patebit. Ergo eucharistia non est sacramentum.

Sed contra est quod in collecta dicitur : « Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam. »

Respondeo dicendum, quod sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitæ corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod sicut ad vitam corporalem requiritur generatio per quam homo vitam accipit, et augmentum quo homo perducitur ad perfectionem vitæ, ita etiam requiritur alimentum quo homo conservatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quæ est spirituale augmentum, ita oportuit esse sacramentum eucharistiæ, quod est spirituale alimentum (*a*).

[1] Parm. : « tot. »
[2] Seu potius « Martini Bracarensis, ut habent adnotationes ad Decretum.
(*a*) Non est sacramentum nisi in usu secundum Lutheranos, Zwinglianos, et Calvinistas. Catholici vero disputant de consecratione, sumptione, speciebus, corpore Christi, quodnam ex his quatuor sacramenti rationem habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est perfectio : una quæ est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum; et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adjunctione [1] cibi, vel indumenti, vel alicujus hujusmodi; et talis perfectio competit eucharistiæ, quæ est spiritualis refectio [2].

Ad secundum dicendum, quod aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus sancti in aqua existentem. Unde Chrysostomus dicit *Super* illud *Joan.*, v, 4: *Angelus Domini secundum tempus*, *Hom.* xxxvi *in Joan.*, § 1, col. 540, t. 13 : « In baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed cum Spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata. » Sicut autem se habet virtus Spiritus sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini : unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Hæc autem est differentia inter eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum [3] Christum : aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum : et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum eucharistiæ perficitur in ipsa consecratione materiæ : alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia : nam in sacramento eucharistiæ id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quæ confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente; scilicet et character, qui est res et sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

Conclusio. — Præter baptismi, et confirmationis sacramentum, oportuit in Ecclesia Dei esse eucharistiæ sacramentum, tamquam animarum spirituale alimentum.

[1] Parm. addit : « alicujus extrinseci hominem conservantis, puta ex adjunctione cibi, etc. »
[2] Parm. : « perfectio. »
[3] Parm. : « corpus Christi. »

ARTICULUS II.

Utrum hoc sacramentum sit unum vel plura.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta : « Purificent nos, Domine, sacramenta quæ sumpsimus; » quod quidem dicitur propter eucharistiæ susceptionem. Ergo eucharistia non est unum sacramentum sed plura.

2. Præterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est. Cum igitur in eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vinum, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

3. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, sicut dictum est. Sed in hoc sacramento est duplex materiæ consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., x, 17 : *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane* * *et de uno calice participamus*; ex quo patet quod eucharistia est sacramentum ecclesiasticæ unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cujus est sacramentum. Ergo eucharistia est unum sacramentum.

* *De uno pane participamus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur *Metaph.*, text. 9 et seq., unum dicitur, non solum quod est indivisibile, vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia quæ requiruntur ad finem ejusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animæ, et domus integratur ex omnibus partibus quæ sunt necessariæ ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum : ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur (*a*).

Ad corporalem autem refectionem duo

(*a*) Juxta Scotistas eucharistia moraliter spectata est unum specie, materialiter spectata est duplex specie sacramentum.

requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum, et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem hujus sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Joan., vi, 56 : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem collecta et pluraliter dicitur primo : « Purificent nos sacramenta quæ sumpsimus ; » et postea singulariter subditur : « Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam ; » ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

Ad secundum dicendum, quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod est duplex consecratio materiæ hujus sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est.

Conclusio. — Cum in eucharistiæ sacramento spiritalis cibus et potus ad refectionem spiritalem apte concurrant, perspicuum est, hoc sacramentum, licet materialiter multa, perfective tamen et formaliter unum esse.

ARTICULUS III.

Utrum eucharistia sit de necessitate salutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim Dominus Joan., vi, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, et bibitur sanguis ejus. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitæ.

2. Præterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate spiritualis salutis.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum dominicæ passionis, sine qua non est salus, ita et eucharistia ; dicit enim Apostolus, I Corinth., xi, 26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Ergo sicut baptismus est de necessitate salutis, ita etiam hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus scribit Bonifacio *Contra Pelagianos*, lib. I contr. duas epist. Pelag., cap. xxii, col. 570, t. 10 : « Nec illud cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi. »

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum et rem sacramenti.

Dictum est autem, quod res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus ; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quæ significat Ecclesiam, ut habetur II Petri, iii. Dictum est autem supra quod res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est. Est tamen differentia quantum ad duo : primo quidem, quia baptismus est principium spiritualis vitæ, et janua sacramentorum ; eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitæ, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est ; per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit præparatio ad suscipiendam vel consecrandam eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem eucharistiæ est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad eucharistiam : et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad eucharistiam : et sicut ex fide Ecclesiæ credunt, sic ex intentione Ecclesiæ desiderant eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud præcedens sacramentum, et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti : unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non

hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 15, col. 1614, t. 3, exponens illud verbum Joan. : « Hunc cibum et potum, » scilicet carnis et sanguinis, « societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in prædestinatis, et vocatis, et justificatis et glorificatis, sanctis et fidelibus ejus. » Unde sicut [1] ipse dicit in *Epits. ad Bonifacium*, *Decr.*, cap. CXXXI, *De consecrat*, dist. IV, col. 1846, « nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur ; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc sæculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. »

Ad secundum dicendum, quod hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur : et ideo non potest homini valere ad vitæ conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur : sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit in lib. VII *Confess.*, cap. x, col. 742, t. 1, quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi : « Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me. » Potest autem aliquis in Christum mutari, et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis ejus ; sed eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quæ est fundamentum spiritualis vitæ, ita eucharistia dicitur sacramentum charitatis, quæ *est vinculum perfectionis*, ut dicitur Col., III, 14.

CONCLUSIO. — Quamquam non quoad realem perceptionem sicut baptismus eucharistiæ sacramentum ad salutem necessarium sit, est tamen ex parte rei, quæ est unitas corporis mystici, necessarium ad salutem.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

2. Præterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed eucharistia est sacramentum novæ legis : omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen eucharistia, quod est idem quod bona gratia; omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via præsentis vitæ, quod pertinet ad rationem viatici ; in omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii ; et per omnia sacramenta sibi invicem communicant fideles, quod significat hoc nomen synaxis in Græco, vel communio in Latino. Ergo hæc nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

3. Præterea, hostia videtur esse idem quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur hostia.

Sed contra est quod usus fidelium habet.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum habet triplicem significationem ; unam quidem respectu præteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium, ut supra dictum est, et secundum hoc nominatur sacrificium; aliam autem significationem habet respectu rei præsentis, scilicet ecclesiasticæ unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum ; et secundum hoc nominatur communio vel synaxis. Dicit enim Damascenus lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1154, t. 1,

[1] Parm. : « Sicut ipse dicit in *Ep. ad Bonifacium* (id habet Beda super illud I Cor., XI, *Calix benedictionis*, etc. Vide c. CXXXI *De consecr.*, dist. IV.) »

(*a*) Quidam Græci schismatici quibus plures adhæsere Calvinistæ, in hoc puncto, dixerunt sumptionem realem eucharistiæ esse necessitate medii necessariam ad salutem. — Votum autem eucharistiæ consideratæ ut est spiritualis manducatio sub ratione unionis substantialis cum Christo et ejus passione mystice exhibita, necessitate medii juxta Thomistas est ad salutem necessarium.

quod dicit communio, « quia communicamur per ipsam Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. » Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria, et secundum hoc dicitur viaticum, quia hic præbet nobis viam illuc perveniendi ; et secundum hoc etiam dicitur eucharistia, id est, bona gratia, quia *gratia Dei vita æterna,* ut dicitur Rom., VI, 23 ; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Græco metalepsis id est, assumptio, quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit, « per hoc Filii Deitatem assumimus (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari secundum diversas proprietates vel effectus.

Ad secundum dicendum, quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice huic propter ejus excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repræsentat ipsam passionem Christi ; dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris, ut dicitur Ephes., V.

Conclusio. — Eucharistiæ sacramentum, ut est dominicæ passionis commemorativum, sacrificium nominatur : ut vero ecclesiasticam unitatem designat, communio vel synaxis : ut autem beatæ et æternæ fruitionis figurativum, eucharistia, et viaticum dicitur.

ARTICULUS V.

Utrum institutio hujus sacramenti fuerit conveniens.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens institutio hujus sacramenti. Ut enim Philosophus dicit in II *De gener.*, text. 50, « ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. » Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale, ut Dionysius dicit, cap. II *Eccles. hierarch.*, §1, col. 391, t. 1. Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Præterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est. Ergo non debuit institutio hujus sacramenti differri usque ad cœnam Domini.

3. Præterea, hoc sacramentum dicitur memoriale dominicæ passionis, secundum illud Lucæ, XXII, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Sed memoria est præteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Præterea, per baptismum aliquis ordinatur ad eucharistiam, quæ nonnisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth., ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

Sed contra est quod hoc sacramentum est institutum a Christo, de quo dicitur Marci, VII, 37: *Bene omnia fecit.*

Respondeo dicendum, quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cœna, in qua scilicet Christus ultimo cum suis discipulis fuit conversatus. Primo quidem ratione continentiæ hujus sacramenti ; continetur enim ipse Christus in eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit ; sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda ejus imago. Unde Eusebius Emissenus dicit, *Hom.* V *in Pascha*, quæ incipit : « Magnitudo cælestium, » etc, parum a princip. : « Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, et sideribus illaturus, necesse erat ut die cœnæ sacramentum nobis corporis et sanguinis sui consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium. » Secundo, quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* per fidem in sanguine ipsius.* Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repræsentativum dominicæ passionis ; cujus in veteri quidem Testamento præcipuum sacramentum erat Agnus paschalis. Unde et Apostolus dicit I Corinth., V, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Successit autem

* *Propitiationem.*

(*a*) Sunt et alia nomina plurima, ut panis vitæ, panis Angelorum, mensa Domini, Eulogia, Agapa, etc.

ei in novo Testamento eucharistiæ sacramentum, quod est rememorativum præteritæ passionis, sicut et illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideo conveniens fuit ut imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo papa dicit, *Serm.* VII *de Pass. Dom.*, cap. I, col. 332, t. 1, quod « ut umbræ cederent corpori, antiqua observantia novo tollitur sacramento ; hostia in hostiam transit ; sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas, dum mutatur, impletur. » Tertio, quia ea quæ ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriæ commendantur, præsertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos ; ea vero ad quæ magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander papa dicit *Decr.*, dist. II *De consecr.*, c. VIII, col. 1735, « nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, » ideo, ut in majori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit in libro *Responsionum ad Januarium*, *epist.* LIV, cap. VI, col. 203, t. 2 : « Salvator quo vehementius commendaret mysterii hujus altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus et memoriæ discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat *(a)*. »

Ad primum ergo dicendum, quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus; nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem : eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per eucharistiam manducamus Christum.

Ad secundum dicendum, quod eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tamquam continens ipsum Christum passum, et ideo non potuit institui ante Incarnationem ; sed tunc habebant locum sacramenta quæ erant tantum præfigurativa dominicæ passionis.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum istud fuit institutum in cœna, ut in futurum esset memoriale dominicæ passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit : *Hæc quotiescumque feceritis*, de futuro loquens.

Ad quartum dicendum, quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem eucharistiæ, quamvis sit posterius baptismo in perfectione, est tamen prius in intentione ; et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod baptismus jam erat aliqualiter institutus in ipso Christi baptismo ; unde et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Joan., III.

CONCLUSIO. — Convenientissimum fuit eucharistiæ sacramentum a Christo in ultimo cœna institui, ut ejus memoria firmius fidelium discipulorum cordibus imprimeretur.

ARTICULUS VI.

Utrum agnus paschalis fuerit præcipua figura hujus sacramenti.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod agnus paschalis non fuerit præcipua figura hujus sacramenti. Christus enim dicitur, psal. CIX, 4, *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio Melchisedech fuerit potissima figura hujus sacramenti.

2. Præterea, transitus maris Rubri fuit figura baptismi, secundum illud I Cor., X, 2 : *Omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Sed immolatio agni paschalis præcessit transitum maris Rubri, quem subsecutum est manna, sicut eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura hujus sacramenti quam agnus paschalis.

3. Præterea, potissima virtus hujus sacramenti est quod introducit nos in regnum cælorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime præfiguratum fuit in sacramento expiationis, quando pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in Sancta sanctorum, sicut Apostolus probat Hebr., IX. Ergo videtur quod illud sacrificium fuerit expressior figura hujus sacramenti quam agnus paschalis.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., V, 7 : *Pascha nostrum immo-*

(*a*) De die ultimæ cœnæ cum Græcis Latini disputant; diem tertiam decimam lunæ martialis Græci, quartam decimam Latini assignant.

latus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantum, scilicet effectus hujus sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum, potissima figura fuit hujus sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ ejus fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti, præcipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit præcipua ejus figura manna, quod habebat in se *omnis saporis suavitatem*, ut dicitur Sap., XVI, 20, sicut et gratia hujus sacramenti ad omnia reficit mentem.

Sed agnus paschalis quantum ad hæc tria præfigurabat hoc sacramentum: quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exodi, XII, 8: *Edent carnes.... et azymos panes;* quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quarta decima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus; quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante angelo, et educti de Ægyptiaca servitute; et quantum ad hoc ponitur præcipua figura hujus sacramenti agnus paschalis, quia secundum omnia ipsum repræsentat.

Et per hoc patet responsio ad objecta (*a*).

CONCLUSIO. — Quamquam multis figuris fuisset eucharistiæ sacramentum præfiguratum, præcipua tamen ejus figura fuit agnus Paschalis; cum secundum omnia ipsum repræsentaverit.

QUÆSTIO LXXIV.

DE MATERIA EUCHARISTIÆ QUANTUM AD SPECIEM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de materia hujus sacramenti: et primo de specie materiæ; secundo de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio de modo existendi corpus Christi in hoc sacramento; quarto de accidentibus panis et vini, quæ in hoc sacramento remanent.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum panis et vinum sint materia hujus sacramenti; 2° utrum ad materiam hujus sacramenti requiratur determinata quantitas; 3° utrum materia hujus sacramenti sit panis triticeus; 4° utrum sit panis azymus, vel fermentatus; 5° utrum materia hujus sacramenti sit vinum de vite; 6° utrum sit admiscenda aqua; 7° utrum aqua sit de necessitate hujus sacramenti; 8° de quantitate aquæ quæ apponitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum materia hujus sacramenti sit panis et vinum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia hujus sacramenti non sit panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectius debet repræsentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quæ erant materiæ sacramentorum veteris legis, expressius repræsentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia hujus sacramenti magis debet esse carnes animalium quam panis et vinum.

2. Præterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis [1], et in multis [2] non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia hujus sacramenti.

[1] Parm. addit: « triticeus. »

[2] Parm.: « aliquibus. »

(*a*) Sunt et aliæ figuræ hujus sacramenti, inter quæ, secundum Magistrum, sanguis ipse qui fluxit de latere Christi.

Sed contra est quod Alexander I Papa dicit, *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, c. I, col. 1731 : « In sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.

Respondeo dicendum, quod circa materiam hujus sacramenti aliqui multipliciter erraverunt : quidam enim, qui dicuntur Artotyritæ, ut Augustinus dicit in lib. *De hæresibus*, hæresi XXVIII, col. 31, t. 8, « offerunt panem et caseum » in hoc sacramento, « dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. » Alii vero, scilicet Cataphryges et Pepuziani, ibid., hær. XXVI, « de infantis sanguine, quem de toto ejus corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinæ, panemque inde facientes. » Quidam vero, qui dicuntur Aquarii, ibid., hær. LXIV, aquam solam, sub specie sobrietatis, in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores et similes excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, ut patet Matth., XXVI. Unde panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem quantum ad usum hujus sacramenti, qui est manducatio : sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis, quia corporalis ablutio communiter fit in aqua ; ita panis, et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus : et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium : quia, ut Ambrosius dicit [1] *Super epist.* I *ad Cor.*, XI, v. 26, col. 256, t. 4, « hoc sacramentum valet ad tuitionem animæ, et corporis : et ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animæ offertur ; » sicut dicitur Levit., XVII, 11, quod *anima carnis in sanguine est.* Quarto, quantum ad effectum respectu totius Ecclesiæ, quæ constituitur ex diversis fidelibus ; « sicut panis conficitur ex diversis granis et vinum fluit ex diversis uvis, » ut dicit Glossa [2] *Super* illud I *Corinth.*, X : *Unum corpus multi sumus*, etc. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod licet carnes animalium occisorum expresse [3] repræsentent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum hujus sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

Ad secundum dicendum, quod licet non in omnibus terris nascatur triticum vel vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantum sufficit ad usum hujus sacramenti ; nec propter defectum alterius est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod vinum in modica quantitate sumptum non potest multum ægrotanti nocere. Et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi etiam accipiant sanguinem, ut infra dicetur.

CONCLUSIO. — Conveniens materia sacramenti eucharistiæ a Christo instituta est, non panis et caseus, nec infantium sanguis farina permixtus, nec aqua, sed panis et vinum, res nimirum ad usum sacramenti aptissimæ, et ad Christi passionem significandam et eucharistiæ effectum designandum convenientissimæ.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. Effectus enim gratiæ non sunt minus ordinati quam effectus naturæ. Sed sicut dicitur in II *De anima*, text. 41, « omnium natura constantium positus est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti. » Ergo multo magis in hoc quod dicitur eucharistia, id est, bona gratia,

[1] Plenius et paulo mutatis verbis.

[2] Ex Aug. desumpta, *Tr.* XXVI *in Joannem*, § 17, col. 1614, t. 3.

[3] Parm. : « expressius. »

(*a*) Gnostici in pane semine humano consperso conficiebant ; Ophitæ in pane et vino quos serpens involverat prius et lamberat? Ut Aquarii, Manichæi, Eucratitæ et Ebionitæ solam aquam consecrabant. Alii pro vino lac adhibebant ; alii uvas integras ; alii mel. Aureolus negat species esse materiam hujus sacramenti.

requiritur determinata quantitas panis et vini.

2. Præterea, ministris Ecclesiæ non est a Christo data potestas ad ea quæ pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum ejus, secundum illud II Corinth., x, 8: *Secundum potestatem* * *quam dedit nobis Deus in ædificationem, et non in destructionem.* Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

*De potestate nostra.

3. Præterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solum aqua illa qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis[1] consecrari potest.

Sed contra est quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quæ non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quæ consecrari non possit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiæ sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serræ est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem hujus sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiæ hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium, qui nunc occurrunt; alioquin sacerdos paucos parochianos habens non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiæ hujus sacramenti sit determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod cujuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, est indeterminatus[2]. Unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod potestas ministrorum Ecclesiæ ad duo ordinatur: primo quidem ad effectum proprium; secundo ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat, vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiæ: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Et ideo non est simile.

Conclusio. — Cum hujus sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiam hujus sacramenti quantitatem esse determinatam.

ARTICULUS III.

Utrum requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicæ passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicæ passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam Christus pavit turbas in monte, ut dicitur Joan., vi, quam panis triticeus. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

2. Præterea, figura est signum speciei in naturalibus rebus. Sed quædam frumenta sunt quæ habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum hujus sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea, quæ alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte de electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia hujus sacramenti.

4. Præterea, illud quod est corruptum

[1] Parm. addit: « et vini. »

[2] Parm.: « non est determinatus. »

videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto qui jam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat, Joan., XII, 24, dicens : *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.* Ergo panis frumenti, sive triticeus, est materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad usum sacramentorum assumitur talis materia[1] qua homines communius utuntur. Sed communius homines utuntur pane triticeo ; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideo Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis[2] confortat hominem, et ita convenientius significat effectum hujus sacramenti. Et ideo propria materia hujus sacramenti est panis triticeus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod panis hordeaceus competit ad significandam tum duritiam veteris legis, propter duritiem panis, tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. LXI, §1, col. 48, t. 6, « hordei medulla, quæ tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quæ ita data erat, ut in ea vitale animæ alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur: vel ipsum populum nondum expoliatum carnali desiderio, quod tamquam palea cordi ejus inhærebat. » Hoc autem sacramentum pertinet ad suave jugum Christi, et ad veritatem jam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens hujus sacramenti panis hordeaceus.

Ad secundum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie : fit tamen aliqua dissimilitudo generantis ad genitum, quantum ad accidentia, vel propter materiam vel propter debilitatem virtutis generativæ. Et ideo si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti, quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figuræ in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei ; sicut ex similitudine figuræ manifestatur quod canis et lupus sunt propinquæ speciei, non autem ejusdem. Unde ex talibus frumentis, quæ nullo modo possunt ex semine tritici generari, non potest confici panis, qui sit debita materia hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo majorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis qui est materia hujus sacramenti ; si vero sit magna permixtio, puta ex æquo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat ; unde panis exinde confectus non erit debita materia hujus sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod aliquando est tanta corruptio panis, quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor, et color, et alia accidentia mutantur ; unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quæ speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis, et ex tali pane potest confici corpus Christi ; sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia[3] amylum[4] est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

Conclusio. — Panis triticeus, cum eo communiter homines pro alimento utantur, et convenientius hujus sacramenti effectum significet ob majorem quam habet corroborandi vim, propria et convenientissima est sacramenti eucharistiæ materia.

[1] Parm. : « quæ communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes. »

[2] Parm. addit : « magis » quod in sex cod. Parisiens. deest, et non legitur nisi in uno cod. a. 147 3scripto.

[3] Parm. addit : « tritici. »

[4] Sic ex græco αμυλον legi debet, quasi confectum sine mola, quam Græci μυλην vocant : non ut corrupte passim « amidum. » — Nicol.

(*a*) Argent et Gabriel volunt panem ex omni frumento esse materiam corporis in eucharistia. Paludanus, Cajetanus et Sotus solum hordeum excipiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exodi, XII, Judæi secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschatis, quod celebratur quarta decima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in cœna quam celebravit *ante diem* [1] *Paschæ*, ut habetur Joan., XIII. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

2. Præterea, legalia non sunt observanda tempore gratiæ. Sed uti azymis fuit quædam legalis cæremonia, ut patet Exodi, XII. Ergo in hoc sacramento gratiæ non debemus azymis uti.

3. Præterea, sicut supra dictum est, eucharistia est sacramentum charitatis, sicut baptismus fidei. Sed fervor charitatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa *Super* illud *Matth.*, XIII, 33 : *Simile est regnum cælorum fermento*, etc. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Præterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis non variantia ejus speciem. Sed in materia baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquæ, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet, utrum panis sit azymus vel fermentatus.

Sed contra est quod extra, *De celebr. missarum*, cap. « Litteras, » punitnr sacerdos qui « in pane fermentato et scypho ligneo missarum solemnia celebrare præsumpsit. »

Respondeo dicendum, quod circa materiam hujus sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est, sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus; quia in unoquoque confici potest : conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suæ Ecclesiæ in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines; dicit enim B. Gregorius in *Registro* [2]: « Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; sed Græcæ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne; sicut fermentum miscetur farinæ. » Unde sicut peccat presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Græcus in Ecclesia Græcorum celebrans de pane azymo; quasi pervertens Ecclesiæ suæ ritum.

Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *prima die azymorum*, ut habetur Matth., XXVI, et Marci, XVII, et Lucæ, XXII [3]. Secundo, quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit. Tertio, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quæ requiritur ad usum hujus sacramenti, secundum illud I Corinth., V, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Habet tamen hæc consuetudo Græcorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius, et in detestationem hæresis Nazaræorum, qui legalia Evangelio miscebant (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut legitur Exodi, XII, solemnitas paschalis incipiebat in vesperis quartæ decimæ lunæ; et tunc Christus post immolationem agni paschalis hoc sacramentum instituit; unde hæc dies a Joanne dicitur præcedere diem Paschæ, et a tribus aliis Evangelistis dicitur *prima die azymorum*, quando fermentatum in domibus Judæorum non inveniebatur, ut dictum est. Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicæ Passionis.

Ad secundum dicendum, quod conficientes in azymo non intendunt cæremonias legis servare, sed conformare se

[1] Parm. addit : « *festum.* »

[2] Implicite legitur apud Innocentium III in lib. IV *De myst. missæ*, cap. IV.

[3] Parm. : « qua die nihil fermentatum in domibus Judæorum esse debebat, ut habetur Exod., XII.

(*a*) Quidam Græci moderni irritam esse docent consecrationem in azymo.

institutioni Christi; et ideo non judaizant; alioquin et celebrantes in pane fermentato judaizarent, quia Judæi panes primitiarum fermentatos offerebant.

Ad tertium dicendum, quod fermentum significat charitatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et majorem; sed corruptionem significat ex ipsa ratione suæ speciei.

Ad quartum dicendum, quod quia fermentatum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est, ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati, quam circa aquam baptismi differentia calidi et frigidi; posset enim tanta esse corruptio fermentati, quod ex eo non posset fieri [1] sacramentum.

Conclusio. — Quamvis confici possit eucharistiæ sacramentum etiam in fermentato pane secundum quarumdam ecclesiarum consuetudinem, convenientius tamen est, ut ex pane conficiatur azymo, tum propter Christi institutionem, tum etiam ad fidelium sinceritatem significandam.

ARTICULUS V.

Utrum vinum vitis sit propria materia hujus sacramenti.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit propria materia hujus sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia hujus sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum, vel mororum, aut hujusmodi, potest confici hoc sacramentum, præsertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

2. Præterea, acetum est quædam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit, lib. XX *Etym.*, cap. III, § 9, col. 712, t. 3. Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita etiam agresta et mustum. Sed de his non videtur posse confici hoc sacramentum, secundum illud quod in synodo VI legitur, *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, c. VI, col. 1733 : « Didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis conjungant uvas; et sic simul utraque populo dispensent. Præcipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat; » et Julius I papa ibid., cap. VII, reprehendit quosdam ubi expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens, Joan., XV, 1 : *Ego sum vitis vera.* Sed solus panis de frumento est materia hujus sacramenti, ut dictum est. Ergo solum vinum de vite est propria materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum : primo quidem propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit Matth., XXVI, 29, circa institutionem hujus sacramenti : *Non bibam amodo de hoc genimine vitis.* Secundo, quia, sicut dictum est, ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur : alii vero liquores vinum dicuntur secundum quamdam similitudinem ad vinum vitis. Tertio, quia vinum vitis magis competit ad effectum hujus sacramenti, qui est spiritualis lætitia, quia scriptum est, psal. CIII, 15, quod *vinum lætificat* * *cor hominis.* * *Lætificet.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum quamdam similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri, in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod vinum fit acetum per corruptionem; unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur VIII *Metaph.*, text. 14. Et ideo sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut et de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est.

Ad tertium dicendum, quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini; et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem jam habet speciem vini : nam ejus dulcedo attestatur digestioni, quæ

[1] Parm. : « confici. »

est completio a naturali calore, ut dicitur in IV *Meteor.,* cap. III, parum a princ., et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvæ integræ huic sacramento misceri, quia jam esset ibi aliquid præter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri; dicitur enim ab eodem Julio papa, ubi supra: « Si necesse fuerit, botrus in calicem comprimatur. »

Conclusio. — Solum vinum vitis propria est materia hujus sacramenti, quam Christus instituit.

ARTICULUS VI.

Utrum aqua sit vino permiscenda.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui Gen., XIV, non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adjungi aqua.

2. Præterea, diversorum sacramentorum diversæ sunt materiæ. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet assumi ad materiam hujus sacramenti.

3. Præterea, panis et vinum sunt materia hujus sacramenti. Sed pani nihil adjungitur. Ergo nec vino debet aliquid adjungi.

Sed contra est quod Alexander Papa scribit, *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, cap. I, col. 1731 : « In sacramentorum oblationibus, quæ inter missarum solemnia Domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. »

Respondeo dicendum, quod vino quod offertur in hoc sacramento, debet aqua misceri. Primo quidem propter institutionem : probabiliter enim creditur quod Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto secundum morem illius terræ : unde et Proverb., IX, 5, dicitur : *Bibite vinum quod miscui vobis.* Secundo, quia hoc convenit repræsentationi dominicæ passionis; unde dicit Alexander I Papa, ubi supra : « Non debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione sua profluxisse legitur (*a*). »

Tertio, quia hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum : quia, ut Julius papa dicit in *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, c. VII, col. 1733, « videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. » Quarto, quia hoc competit ad ultimum effectum hujus sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam : unde Ambrosius dicit in lib. V *De sacramentis*, cap. I, § 3, col. 466, t. 3 : « Redundat aqua in calicem, et salit in vitam æternam. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam, quæ in eremo fluxit de petra, secundum illud I Cor., x, 4 : *Bibebant autem de spirituali consequente eos petra.*

Ad secundum dicendum, quod aqua assumitur in baptismo ad usum ablutionis; in hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud psal. XXII, 3 : *Super aquam refectionis educavit me.*

Ad tertium dicendum, quod panis ex aqua et farina conficitur. Et ideo cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

Conclusio. — Congruit ut eucharistiæ sacramentum conficeretur in vino aqua permixto, secundum quod Christus illud instituisse creditur.

ARTICULUS VII.

Utrum permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti. Dicit enim Cyprianus *Ad Cæcilium*, *ep.* LXIII, § 13, col. 384 : « Sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, » scilicet farina et aqua « fuerit adunatum. » Sed admixtio

(*a*) Armeni, Lutherani et Calvinistæ mixtionem aquæ repudiant.

farina sola, nisi utrumque » scilicet farina et aqua, « fuerit adunatum. » Sed admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione admixtio aquæ ad vinum.

2. Præterea, in passione Domini, cujus hoc sacramentum est memoriale, sicut de latere ejus exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione et aqua.

3. Præterea, si aqua non esset de necessitate hujus sacramenti, non referret quæcumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quæcumque alia hujusmodi aqua, quod non habet usus Ecclesiæ. Aqua ergo est de necessitate hujus sacramenti.

Sed contra est quod Cyprianus dicit, loc. cit. : « Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servavit, » ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, « potest simplicitati ejus venia concedi, » quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquæ admixtio est de necessitate sacramenti.

Respondeo dicendum, quod judicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationem hujus sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significatur ablutio peccatorum, quæ fiebat per passionem Christi.

Dictum est autem supra, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ; usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquæ non sit de necessitate sacramenti (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad id quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem; nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem : est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquæ non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum [1] qui est ablutio a peccatis, et refrigerium contra ardorem concupiscentiæ. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum offertur seorsum a pane; sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tamquam de ejus necessitate existens, aqua autem secundum quod adjungitur vino.

Ad tertium dicendum, quod, quia admixtio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert quantum ad sacramenti necessitatem quæcumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea; quamvis quantum ad convenientiam sacramenti peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce aqua vera profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis, sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus, ut Innocentius III dicit in quadam *Decretali*, cap. « In quadam. » *De celebrat. miss.* Quia vero admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti, utpote constituens substantiam panis, si farinæ admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non esset vere [2] panis.

Conclusio. — Cum participatio eucharistiæ a fidelibus, ad sacramenti hujus essentiam non pertineat, aquæ cum vino permixtionem quæ ad eam significandam refertur, non esse de necessitate sacramenti, consequitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum aqua debeat in magna quantitate apponi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat aquam in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua;

[1] Parm. addit : « passionis. »
[2] Parm. : « verus. »

(*a*) Est communis.

unde dicitur Joan., XIX, 35 : *Qui vidit testimonium perhibuit*. Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento, nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

2. Præterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est [1], non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

3. Præterea, si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquæ in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas apponatur.

Sed contra est quod extra, *De celebr. missarum*, cap. XIII, dicitur : « Perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in majori quantitate de aqua in sacrificio ponitur quam de vino, cum secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiæ generalis plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum. »

Respondeo dicendum, quod circa aquam adjunctam vino, sicut Innocentius III dicit in quadam *Decretali*, cap. « Cum Marthæ, » *De celebr. miss.*, triplex est opinio ; quidam enim dicunt quod aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed hæc opinio stare non potest, quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in [2] lib. *De mysteriis*, cap. IX, § 54, col. 424, t. 3, « ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur ; » alioquin non [3] adoraretur veneratione latriæ. Et ideo alii dixerunt quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quæ de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et præcipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquæ ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Julius Papa, in *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, c. VII, col. 1733, reprehendit quosdam qui pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem ejus lavant, et sic offerunt (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sufficit ad sacramenti hujus significationem quod sentiatur aqua, cum apponitur vino ; non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

Ad secundum dicendum, quod si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio ; sed cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

Ad tertium dicendum, quod si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem hujus sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

Conclusio. — In eucharistiæ sacramento conficiendo paulum aquæ vino miscendum, ne vini species solvatur.

QUÆSTIO LXXV.

DE CONVERSIONE PANIS ET VINI IN CORPUS ET SANGUINEM CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, an solum secundum figuram, vel sicut in signo ; 2° utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem ; 3° utrum [4] annihiletur ; 4° utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi ; 5° utrum in hoc sacra-

[1] Parm. : « jam. »

[2] Parm. « in libro *De officiis*, (habetur in lib. *De initiandis*, etc.). ».

[3] Parm. addit : « totum. »

[4] Parm. : « Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur aut in pristinam materiam resolvatur ; 4° utrum panis possit converti in corpus Christi ; 5° accidentia panis et vini ; 6° utrum facta consecratione.... substantialis panis ; 7° fiat in instanti ; 8° utrum hæc sit falsa : ex pane fit corpus Christi. »

(*a*) Aqua debet admisceri modicissima ex Decreto Florentino.

mento remaneant accidentia post conversionem; 6° utrum remaneat in hoc sacramento forma substantialis; 7° utrum ista conversio fiat subito; 8° quibus verbis convenienter exprimi possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem.

Ad primum sic proceeitur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Joan., vi, 54, quod cum Dominus dixisset : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, etc., multi ex discipulis ejus audientes dixerunt : *Durus est hic sermo : quibus ipse dixit : Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam :* quasi diceret secundum expositionem Augustini *Super psal.* xcviii, § 9, col. 1265, t. 4 : « Spiritualiter intelligite quæ locutus sum : non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum autem quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificavit vos; caro autem non prodest quidquam. »

2. Præterea, Dominus dicit, Matth., ult., 20 : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*: quod exponens Augustinus *Tract.* xxx *in Joan.*, § 1, col. 1632, t. 3, dicit : Donec sæculum finiatur, sursum est Dominus; sed tamen et hic nobiscum est veritas Dominus; corpus enim, in quo resurrexit, in uno loco oportet esse ; veritas autem ejus ubique diffusa est. » Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

3. Præterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec angelo hoc conveniat; eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in cælo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium in quadam *Homilia*, xxviii *in Evang.*, § 1, col. 1211, t. 2, centurio[1] reprehenditur quod quærebat corporalem Christi præsentiam; Apostoli etiam impediebantur recipere Spiritum sanctum, propter hoc quod affecti erant ad ejus præsentiam corporalem, ut Augustinus dicit *Super* illud *Joan.*, xvi : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos*, *Tract.* xciv *in Joan.*, § 4, col. 1869, t. 3. Non ergo Christus secundum præsentiam corporalem est in sacramento altaris.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VIII *De Trin.*, § 14, col. 247, t. 2 : « De veritate carnis et sanguinis Christi non relictus est ambigendi locus; nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra caro ejus vere est cibus, et sanguis ejus vere est potus. » Et Ambrosius dicit, VI *De sacramentis*, cap. i, § 1, col. 473, t. 3 : « Sicut verus Dei Filius est Dominus Jesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis ejus est potus. »

Respondeo dicendum, quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu[2] deprehendi potest, sed sola fide, quæ auctoritati divinæ innititur. Unde *Super* illud *Luc.*, xxii : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus, col. 911, t. 5 : « Non dubites an hoc verum sit : sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur. »

Hoc autem conveniens est, primo quidem perfectioni novæ legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Hebr., x, 1 : *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novæ legis a Christo institutum; ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, iii cap. *Eccl. hierarch.*, § 12 et 13 p. iii, col. 443, t. 1, est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo hoc competit charitati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostræ naturæ assumpsit. Et quia maxime proprium ami-

[1] Parm. : « regulus. »
[2] Parm. cum Nicolaï. : « neque intellectu, » quod in nullo codice legimus.

citiæ est convivere amicis, ut Philosophus dicit, IX *Ethic.*, cap. XII, sui præsentiam corporalem nobis repromittit in præmium, dicens, Matth., XXIV, 28: *Ubi * fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilæ.*

* *Ubicumque.*

Interim tamen nec sua præsentia corporali nos in hac peregrinatione destituit; sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi conjungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Joan., VI, 57: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo**.

**In illo.*

Unde hoc sacramentum est maximæ charitatis signum, et nostræ spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos. Tertio hoc competit perfectioni fidei, quæ sicut est de divinitate Christi, ita est de ejus humanitate, secundum illud Joan., XIV, 2: *Creditis in Deum, et in me credite.* Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quæ quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tamquam hæreticum abjiciendum, utpote Verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus hujus erroris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare et veritatem fidei confiteri [1] (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac auctoritate prædicti hæretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit : « Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, » non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit : « Sacramentum quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos, » non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem; sed « spiritualiter » dicit; id est, invisibiliter, et per virtutem Spiritus sancti. Unde *Super Joan.*, exponens id quod dicitur : *Caro non prodest quidquam*, *Tract.* XXVII, § 5, col. 1617, t. 3, dicit : « Sed quomodo illi intellexerunt : carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum : nam si caro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. »

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Augustini et omnia similia sunt intelligenda de corpore Christi secundum quod videtur in propria specie; secundum quod etiam ipse Dominus dicit, Matth., XXVI, 11 : *Me autem non semper habebitis **. Invisibiliter tamen sub speciebus hujus sacramenti est, ubicumque hoc sacramentum perficitur.

* *Habetis.*

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam [2] speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento : per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de præsentia corporis Christi, prout est præsens per modum corporis, id est, prout est in sua specie visibili, non autem prout est spiritualiter, id est, invisibili modo, et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXVII, § 6, col. 1618, t. 3 : « Si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus et vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt. »

Conclusio. — Etsi verum Christi corpus et sanguinem in eucharistia esse sensu deprehendi non potest, fide tamen divina auctoritate nixa credendum est, cum hoc novæ legis perfectioni conveniat, et Christi charitatem maxime deceat, et fidei de Christi humanitate valde sit consentaneum.

[1] Parm. addit : « ut habetur cap. « Ego Berengarius, » *De consecr.*, dist. II. » — Vide in *Decr.*, col. 1750.

[2] Al. : « spirituali. »

(*a*) Præsentiam realem primi negarunt Capharnaïtæ et quidam Christi Discipuli, quibus a P. Henno Judas annumeratur; deinde Simoniani, Menandriani, Manichæi, Gnostici, Archontici, Montanistæ; postea Joannes Scotus Erigena, Berengarius Andegavensis archidiaconus, Petro-Brussiani, Waldenses et Albigenses, Wiclefus, Joannes Huss, Carlostadius, Zwinglius, Bucerus, Calvinus, et eorum asseclæ.

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus in lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1143, t. 1 : « Quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum bibere, conjugavit eis Deus divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum ; et ita panis communicationis non panis simplex est, sed unitus divinitati. » Sed conjugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

2. Præterea, inter Ecclesiæ sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiæ manet, sicut in baptismo substantia aquæ, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

3. Præterea, panis et vinum assumuntur in hoc sacramento, inquantum significant ecclesiasticam unitatem, prout « unus panis fit ex multis granis et unum[1] vinum ex multis racemis, » ut Augustinus dicit in *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 17, col. 1614, t. 3. Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

Sed contra est quod Ambrosius dicit[2] in libro IV *De Sacramentis*, cap. IV, col. 458, t. 3 : « Licet figura panis et vini videatur, tamen nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. »

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed hæc positio stare non potest; primo quidem quia per hanc positionem tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in cælo : non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum nisi deserat priorem; secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest; tertio, quia impossibile est quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod salva veritate hujus sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo, quia hæc positio contrariatur formæ hujus sacramenti, in qua dicitur : « Hoc est corpus meum, » quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret : nunquam enim substantia panis est corpus Christi; sed potius esset dicendum : « Hic est corpus meum. » Tertio, quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione latriæ adorari. Quarto, quia contrariatur ritui Ecclesiæ, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam.

Unde hæc positio vitanda est tanquam hæretica (*a*).

[1] In Parm. deest : « unum. »

[2] Colligitur ex dicto loco. Vide etiam VI, c. I, col. 473.

(*a*) Inter impanatores et consubstantiatores distingue. Primi docent Verbum hypostatice assumere panem et vinum in eucharistia; alii volunt panem corpori Christi conjungi in hoc sacramento, absque tamen unione hypostatica : sic Lutherus. Hic notanda est positio cujusdam Johannis Parisiensis qui dicit quod probabilius est ponere substantiam panis remanere in sacramento quam ponere oppositum : 1. quia, secundum Damascenum, panis assumitur et unitur divinitati hac esca spirituali, sicut carbo est lignum unitum igni, et humanitas Deo in Incarnatione ; 2. quia Dionysius, *De ecclesiast. hierarch.*, vocat istud sacramentum assumptionis vel sumptionis, dicens quod Christus hic assumit nostra ut communicet

Ad primum ergo dicendum, quod Deus conjugavit divinitatem suam, id est, divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

Ad secundum dicendum, quod, in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento; et ideo in aliis sacramentis manet substantia materiæ, non autem in isto.

Ad tertium dicendum, quod species quæ remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur, sufficiunt ad significationem hujus sacramenti : nam per accidentia cognoscitur ratio substantiæ.

Conclusio. — Cum Christi corpus non possit incipere esse in eucharistia nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, panis et vini substantiam in hoc sacramento non permanere fatendum est.

ARTICULUS III.

Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod substantia panis post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quæ est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est; nec etiam est dare aliquem locum, ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem : igitur aut est annihilata, aut in præjacentem materiam resoluta.

2. Præterea, illud quod est terminus a quo in qualibet mutatione non remanet, nisi forte in potentia materiæ; sicut cum ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentia materiæ; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis aut vini se habet sicut terminus a quo, corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus ad quem; dicit enim Ambrosius in lib.[1] *De mysteriis*, cap. IX, § 54, col. 424, t. 3 : « Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur. » Ergo facta consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

3. Præterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed hæc est falsa: Facta consecratione substantia panis vel vini est aliquid. Ergo hæc est vera : Substantia panis vel vini est nihil.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *QQ.*, quæst. XXI, col. 16, LXXXIII, t. 6 : « Deus non est causa tendendi in non esse. » Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

Respondeo dicendum, quod quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvatur

nobis sua; 3. quia hæc opinio non solum de possibilitate, sed etiam de entitate ab antiquo inventa est, et plures difficultates tollit. Nam apparet, v. g. in hoc sacramento esse panem et vinum, quod conversio non salvat sed assumptio ; 4. quia ista positio quæ ponit substantiam panis manere quoad essentiam, non quoad esse et per assumptionem, in multis differt ab illa quæ ponit substantiam remanere sine assumptione, et reputatur hæretica : primo quia illa ponit post consecrationem duo supposita, hæc autem unum solum in tribus naturis; secundo quia illa ponit manere panis subsistentiam hæc autem substantiam per modum accidentis non subsistentiæ; tertio quia illa ponit manere panem quoad esse proprium, hæc autem quoad essentiam tantum; quarto, quia illa ponit eumdem panem et idem vinum hæc vero alium panem et aliud vinum, licet eamdem paneitatem et vineitatem; quinto, quia ex illa sequitur veraciter non esse corpus Christi in altari de novo cum nec ipsum mutetur, nec aliud in ipsum ; hæc autem non sic quia ponit vinum mutari quoad esse ; sexto, quia ex illa non est communicatio idiomatum, cum sint duo supposita, ex ista autem sic ; septimo, quia ex illa non adoratur quidquid est in altari adoratione latriæ, ex ista autem sic propter unitatem suppositi; octavo, quia illa dicit sic esse, hæc autem non sic sed posse esse. Alias insuper rationes pro sua parte Johannes Parisiensis affert, et contendit : 1. quod corpus Christi est vel esse potest in eucharistia per assumptionem naturæ panis mediante corpore quod est pars et non toto supposito vel humanitate, ut sit communicatio idiomatum corporis et panis, sicut nunc est Dei et hominis, non autem assumentis ad assumptum quia reputatur erroneum dicere verbum impaneatum ; 2. quod quia corpus Christi est panis, et panis manducatur, frangitur, etc., consequenter et corpus Christi. Nititur autem Johannes salvare cum assumptione auctoritates sanctorum de conversione. Cæterum Scotus ipse docet quod corpus Christi non incipit esse in sacramento solum per conversionem panis in illud; et Durandus admittit quod corpus Christi potest esse in altari nulla facta conversione, sed manente substantia. Norunt Catholici ex concilio Tridentino quid credere debeant.

[1] Parm. : « libro *De officiis*, habetur lib. *De initiand.*, etc. »

in præjacentem materiam, vel quod annihiletur.

Præjacens autem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat, nisi corpus et sanguis Christi, oportebit dicere quod elementa, in quæ resoluta est substantia panis vel vini, inde discedant per motum localem, quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis jam inest forma. Undè non erit dare aliquod instans in quo sit ibi præjacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in præjacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum : quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suæ consecrationis, simul sub aliqua parte hostiæ esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra prædicta. Si vero hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiæ neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur.

Unde posùerunt aliud [1] sub distinctione, scilicet quod annihiletur.

Sed nec hoc potest esse : quia non erit [2] dare aliquem modum quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum : quæ quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione substantiæ panis, vel resolutione in præjacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam : neutrum autem horum significatur per hæc verba formæ, « Hoc est corpus meum. »

Unde patet prædictam positionem esse falsam (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi; non tamen sequitur quod annihiletur; convertitur enim in corpus Christi : sicut non sequitur, si aer, ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

Ad secundum dicendum, quod forma, quæ est terminus a quo, non convertitur in aliam formam; sed una forma succedit alteri in subjecto; et ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiæ. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod licet post consecrationem hæc sit falsa : Substantia panis est aliquid, id tamen in quod substantia panis est conversa, est aliquid; et ideo substantia panis non est annihilata.

Conclusio. — Cum per conversionem et non alio modo corpus Christi in eucharistia esse incipiat, post consecrationem substantia panis vel vini non resolvitur in præjacentem materiam, nec annihilatur, sed convertitur in verum Christi corpus.

ARTICULUS IV.

Utrum panis possit converti in corpus Christi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quædam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subjectum, quod prius est in potentia, et postea in actu; ut enim dicitur in III *Physic.*, text. 6, « motus est actus existentis in potentia. » Non est autem dare aliquod subjectum substantiæ panis et corporis Christi : quia de ratione substantiæ est quod sit non in subjecto, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Substant. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Præterea, forma illius in quod aliquid convertitur de novo, incipit esse in materia ejus quod in ipsum convertitur; sicut cum aer convertitur in ignem

[1] Parm. cum edit. et Garcia : « posùerunt illud... quod vel annihiletur, vel in præjacentem materiam resolvatur. » Cod. vero Paris. et Alcan., ut habet textus.

[2] Parm. : « est. »

(*a*) Secundum Scotum substantia panis annihilatur in transsubstantiatione; et secundum Durandum, vel annihilatur, vel aliquid de ea, puta materia, remanet in sacramento. Sed materia non remanet, et hoc est de fide in concilio Tridentino, ses. XIII, can. II.

prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; et similiter cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis; quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Præterea, quæ sunt secundum se diversa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subjectum albedinis fit subjectum nigredinis, ut dicitur in I *Physic.*, text. 43 et seq. Sed sicut duæ formæ contrariæ sunt secundum se diversæ, ut pote principia formalis differentiæ existentes, ita duæ materiæ signatæ sunt secundum se diversæ, utpote existentes principia materialis distinctionis. Ergo non potest esse quod hæc materia panis fiat hæc materia qua individuatur corpus Christi; et ita non potest esse quod substantia hujus panis convertatur in substantiam corporis Christi.

Sed contra est quod Eusebius Emissenus dicit: *Hom.* v *de Pascha*, quæ incipit, « Magnitudo cælest., » parum a princ.: « Novum tibi et impossibile esse non debet, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco [1], ut ex dictis patet, necesse est dicere quod incipiat ibi esse per conversionem substantiæ panis in ipsum.

Hæc tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit in lib. *De* [2] *Sacram.*: « Liquet quod præter naturæ ordinem Virgo generavit: et hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine? » Super illud Joan. 6: *Verba quæ ego locutus sum vobis*, scilicet de hoc sacramento, *spiritus et vita sunt*, dicit Chrysostomus, *Hom.* XLVII *In Joan.*, § 2, col. 26, t. 14, idest, « spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quæ in terra, et a legibus quæ hic positæ sunt. » Manifestum est enim quod omne agens agit, inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cujuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cujuslibet rei in esse actuali est per ejus formam. Unde nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formæ; et propter hoc omnis conversio quæ fit secundum leges naturæ, est formalis. Sed Deus est actus infinitus, ut in prima parte habitum est; unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ sibi in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi; et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis: nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa [3] procedit de mutatione formali, quia formæ proprium est in materia vel subjectio esse; non autem habet locum in conversione totius substantiæ. Unde cum hæc conversio substantialis importet quemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est sicut in subjecto in utraque substantia sicut ordo et numerus.

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de conversione formali seu mutatione, quia oportet, sicut dictum

[1] Ita cum Mss, edit. passim. Nicolai: « Nec etiam sit ibi sicut in loco. »

[2] Parm.: « Ambrosius dicit in lib. *De sacramentis*, l. IV, c. IV: « Accipe quemadmodum sermo Christi mutet quando vult instituta naturæ: consuetudo est ut non generetur homo nisi ex viro et muliere. Vides ergo quia contra instituta et ordinem homo est natus ex Virgine. » Ut et libro *de Mysteriis*, etc. » Cod. hunc textum non habent, sed sequentem, cui erronee præmittunt: « lib. *De sacram.* », cum legatur in lib. *De initiandis*, c. IX, § 53, col. 424, t. 3. Textum ab editore Parm. additum vide apud Migne, col. 461, § 17, t. 3, op. Ambr.

[3] In Parm. deest: « illa. »

est, formam esse in materia vel subjecto : non autem habet locum in conversione totius substantiæ, cujus non est accipere aliquod subjectum.

Ad tertium dicendum, quod virtute agentis niti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam, sed virtute agentis infiniti, quod habet actionem in totum ens, potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

Conclusio. — Cum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est ibi esse per panis et vini in ipsum corpus conversionem; quæ conversio cum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transubstantiatio dici potest.

ARTICULUS V.

Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini post conversionem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur et posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur VII *Metaphys.*, text. 4. Cum igitur, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia ejus.

2. Præterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia judicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum judicium, si remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Præterea, quamvis fides nostra non sit subjecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio hujus operis dictum est. Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum. Est autem contra sensum dum sensus judicat esse panem, et fides nostra credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento quod accidentia panis subjecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

4. Præterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subjectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subjectum, quod est impossibile; nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

Sed contra est quod Augustinus [1] dicit in lib. *Sententiarum Prosperi* : « Nos in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est, carnem et sanguinem, honoramus. »

Respondeo dicendum, quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere, et sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quæ frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio, ut dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. *De causis*, proposit. I, effectus plus dependent a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, prioribus sublatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento nulla est deceptio; sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quæ sensibus dijudicantur. Intellectus autem cujus est proprium objectum substantia, ut dicitur in III *De anima*, text. 29, per fidem a deceptione præservatur.

Et sic patet responsio ad tertium : nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

Ad quartum dicendum, quod hæc conversio non proprie habet subjectum, ut dictum est; sed tamen accidentia quæ remanent habent aliquam similitudinem subjecti.

[1] Habetur in *Decr.*, *de consecrat.* dist. II, cap. XLI, col. 1749.

Conclusio. — Voluit Christus corpus suum et sanguinem in eucharistia sub speciebus panis et vini fidelibus sumenda proponere, ut et fidei meritum augeretur, et infidelibus irridendi tolleretur occasio, omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnium esu homines concipere solent.

ARTICULUS VI.

Utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim, quod, facta consecratione, remanent accidentia. Sed cum panis sit quoddam artificiale, etiam forma ejus est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

2. Præterea, forma corporis Christi est anima; dicitur enim in II *De anima*, text. 4, 5 et 6, quod « anima est actus corporis physici, potentia vitam habentis. » Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

3. Præterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem ejus. Sed illud quod remanet in hoc sacramento nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

Sed contra, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est. Ergo forma substantialis panis non manet.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod facta consecratione non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis ejus. Sed hoc esse non potest; primo quidem, quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia; et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in ejus materiam, quod repugnat formæ sacramenti, qua dicitur : « Hoc est corpus meum. » Secundo, quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest, quia si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra prædicta. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, jam esset forma intelligibilis actu, et etiam intelligens; nam omnes formæ a materia separatæ sunt tales. Tertio, esset inconveniens huic sacramento; nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est.

Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet arte fieri aliquid, cujus forma non est accidens, sed forma substantialis; sicut arte possunt produci ranæ et serpentes; talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

Ad secundum dicendum, quod anima est forma corporis, dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet et esse corporeum, et esse animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi, secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.

Ad tertium dicendum, quod operationum panis quædam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem propter ipsa accidentia quæ remanent. Quædam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiæ, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formæ substantialis, sicut est operatio consequens speciem ejus, puta quod confirmat cor hominis; et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quæ remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur.

Conclusio. — Cum tota substantia panis in totam substantiam corporis Christi convertatur, perspicuum est formam substantialem panis in eucharistia post consecrationem non manere.

ARTICULUS VII.

Utrum ista conversio fiat in instanti.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed fiat successive. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod hæc conversio fiat secundum successionem temporis, quod est inter ultimum instans quo ibi est panis, et primum instans quo ibi est corpus Christi.

2. Præterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed hæc duo non sunt simul : quia quod fit non est; quod autem factum est jam est. Ergo in hac conversione est prius, et posterius; et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. IV *De sacram.*, cap. IV, § 14, col. 459, t. 3, quod istud sacramentum « Christi sermone conficitur. » Sed sermo Christi successive profertur. Ergo hæc conversio fit successive.

Sed contra est quod hæc conversio perficitur virtute infinita, cujus est subito operari.

Respondeo dicendum, quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione : uno quidem modo ex parte formæ, quæ est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quæ recipiat magis et minus, successive acquiritur subjecto, sicut sanitas; et ideo quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit ejus introductio in materia. Alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successive præparatur ad susceptionem formæ, et ideo aqua successive calefit; quando vero ipsum subjectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio modo ex parte agentis, quod est infinitæ virtutis : unde statim potest materiam ad formam disponere : sicut dicitur Marc., VII, 34, quod cum Christus dixisset : *Ephpheta, quod est adaperire, statim apertæ sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguæ ejus.*

Ex his tribus rationibus hæc conversio est instantanea; primo quidem, quia substantia corporis Christi ad quam terminatur ista conversio non suscipit magis neque minus; secundo, quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive præparetur; tertio, quia agitur Dei virtute infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quælibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quod hoc habet locum in duobus instantibus quæ referuntur ad eumdem motum, non autem in duobus instantibus quæ referuntur ad diversa : unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium.

Sed in hoc decipiuntur : quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum cæli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu cæli. Sunt autem quidam motus ex motu cæli non dependentes nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus angelorum. Unde inter duo instantia illis motibus respondentia non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito : quia quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum cæli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu cæli mensurari. Et ideo necesse est inter quælibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium.

Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis et instans in quo primo est corpus Christi sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans; sicut cum duæ lineæ se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte [2] lineæ continentis. Sed hoc non est simile, quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctum corporibus [3],

[1] Parm. : « sit successiva. »

[2] Parm. : « loci; » sed in cunctis cod. Paris. « lineæ, » quod etiam sensus exigit.

[3] Parm. : « corporis. »

sed solum extrinseca, sicut corporibus locus.

Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul: nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod hæc conversio, sicut dictum est, perficitur per verba Christi, quæ a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore præcedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime præcedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus; ut probatur VI *Physic.*, a princ. lib. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in VIII *Physic.*, text. 72.

Ad secundum dicendum, quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse; sicut simul est illuminari et illuminatum esse : dicitur enim in talibus factum esse, secundum quod jam est; fieri autem, secundum quod ante non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

Conclusio. — Cum hæc conversio divina virtute fiat, et corporis Christi substantia, ad quam terminatur, magis ac minus non suscipiat, neque ullum in hac conversione subjectum sit quod successiva præparatione egeat, eam in instanti fieri fatendum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc sit falsa: ex pane fit corpus Christi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa : ex pane fit corpus Christi. Omne enim id ex quo fit aliquid [1], est illud quod fit, sed non convertitur; dicimus enim quod ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum; at licet dicamus quod homo fiat niger, non tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum, ut patet in I *Physic.*, text. 44. Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi; quod videtur esse falsum, quia panis non est subjectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

2. Præterea, fieri terminatur ad esse vel ad factum esse. Sed hæc nunquam est vera : panis est corpus Christi; vel: panis est factus corpus Christi ; vel etiam : panis erit corpus Christi. Ergo videtur quod nec etiam hæc sit vera : ex pane fit corpus Christi.

3. Præterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed hæc videtur esse falsa : panis convertitur in corpus Christi, quia hæc conversio videtur esse miraculosior quam creatio [2] in qua tamen non dicitur quod non ens convertatur [3] in ens. Ergo videtur quod etiam non hæc si falsa : ex pane fit corpus Christi.

4. Præterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed hæc est falsa : panis potest esse corpus Christi. Ergo et hæc est falsa : ex pane fit corpus Christi.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. IV, *De sacramentis*, cap. IV, § 14, col. 458, t. 3 : « Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi. »

Respondeo dicendum, quod hæc conversio panis in corpus Christi quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utraque. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scilicet ut post hoc sit hoc, in creatione enim est esse post non esse; in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis; in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis post aerem, et quod prædicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subjectum utrique extremorum; cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero hæc conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem quia in

[1] Parm. : « etiam dicitur, quod fit illud. ».
[2] Parm. addit. : « mundi. »
[3] Parm. : « convertitur. »

utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem; non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique : nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione : differenter tamen : nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.

Et ex his potest accipi qualiter differenter in talibus loqui debemus. Quia enim in nullo prædictorum trium extrema sunt simul, ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio prædicari per verbum substantivum præsentis temporis: non enim dicimus: Non ens est ens, vel: Panis est corpus Christi vel : Aer est ignis vel : Album est nigrum. Propter ordinem vero extremorum possumus uti in omnibus hac præpositione « ex » quæ ordinem designat : possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis, vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non ens convertitur in ens; quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam [1] mutatur, propter hoc hæc conversio proprie transubstantiatio vocatur.

Rursus quia hujus conversionis non est accipere aliquod subjectum, ea quæ verificantur in conversione naturali ratione subjecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus quod album potest esse nigrum, et aer potest esse ignis; licet hæc non sit ita propria, sicut prima : nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi; non enim albedo est pars ejus; subjectum autem formæ aeris est pars ejus; unde cum dicitur : aer potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione, et similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud; sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi : et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi : quia hæc præpositio « de » designat causam consubstantialem, quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens; quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti; puta cum dicimus quod album fit nigrum, vel: album erit nigrum.

Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, secundum quamdam similitudinem aliquæ harum locutionum possunt concedi, scilicet quod, panis fit corpus Christi, vel : panis erit corpus Christi, vel : de pane fit corpus Christi, ut nomine panis, non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subjectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum dicitur : ex albo fit nigrum [2]; quandoque vero importat solum oppositum vel extremum, sicut cum dicitur : ex mane fit dies. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, id est, quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod ex pane fiat corpus Christi, non tamen proprie dicitur quod panis fiat corpus Christi, nisi secundum quamdam similitudinem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud propter subjectum quod importatur. Et ideo cum hujus conversionis non sit aliquod subjectum, non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in hac conversione sunt plura difficiliora quam

[1] Parm. : « substantiam. »
[2] Parm. addit. : « et sic etiam dici potest : hoc fit illud, id est, album fit nigrum.

in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primæ causæ, quæ nihil aliud præsupponit; sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat, quod non pertinet ad communem modum productionis alicujus causæ, sed etiam habet hoc difficile quod accidentia remaneant, corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, potentia pertinet ad subjectum, quod non est accipere in hac conversione; et ideo non [1] conceditur quod panis possit esse corpus Christi : non enim hæc conversio fit per potentiam passivam creaturæ, sed per solum potentiam activam Creatoris.

Conclusio. — Cum vocabulum « ex » ordinem quemdam extremorum denotet, hæc propositio, ex pane fit corpus Christi, vera est et propria.

QUÆSTIO LXXVI.

DE MODO QUO CHRISTUS EXISTIT IN HOC SACRAMENTO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum totus Christus sit sub hoc sacramento; 2° utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti; 3° utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum; 4° utrum dimensiones corporis Christi totæ sint in hoc sacramento; 5° utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter; 6° utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiæ vel calicis post consecrationem; 7° utrum corpus Christi [2] sub hoc sacramento, possit ab aliquo oculo videri; 8° utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

[1] In Parm deest. : « non. »
[2] Parm. : « prout est in hoc sacramento possit videri... saltem glorificato. »
[3] Parm. addit. : « sicut dictum est. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum totus Christus contineatur sub hoc sacramento.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini [3]. Sed manifestum est quod panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi neque in ejus animam. Cum ergo Christus existat in tribus substantiis, scilicet divinitate, anima, et corpore, ut supra habitum est, videtur quod totus Christus non sit in [4] hoc sacramento.

2. Præterea, Christus est in hoc sacramento secundum quod competit refectioni fidelium, quæ in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est. Sed Dominus dicit Joan., VI, 56 : *Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.* Ergo solum caro et sanguis Christi continentur in hoc sacramento. Sunt autem multæ aliæ partes corporis Christi, puta nervi, ossa, et alia hujusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Præterea, corpus majoris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sub hoc sacramento contineatur.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. *De mysteriis* [5], cap. IX, § 58, col. 426, t. 3 : « In illo sacramento Christus est. »

Respondeo dicendum, quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter : uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento, sicut et in cæteris [6], puta cum dicitur : « Hoc est corpus meum, » vel

[4] Parm. : « sub. »
[5] Parm. : « *De officiis*, habetur lib. *de initiand.* »
[6] Parm. addit. : « mutationibus. »

« Hic est sanguis meus. » Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animæ discernuntur quæ realiter sunt conjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse; et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. Unde in *Symbolo Ephesino*, part. I, cap. XXVI, legitur : « Participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec ut viri sanctificati, et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem et ipsius Verbi propriam factam. » Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est. Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut dicitur Rom., VI, 9, anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.

Ad secundum dicendum, quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, et alia hujusmodi. Et hoc apparet ex forma hujus sacramenti, in qua non dicitur : Hæc est caro mea, sed : « Hoc est corpus meum. » Et ideo cum Dominus dixit Joan., VI, 56 : *Caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore; quia secundum consuetudinem humanam videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non autem ossibus, vel aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, facta conversione panis in corpus Christi, vel vini in sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam; et sic substantia corporis Christi, vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini.

Conclusio. — Cum divinitas et anima Christi, licet ad ea non terminetur conversio panis et vini, corpori Christi realiter conjuncta sint, totum Christum in hoc sacramento esse fide catholica credendum est.

ARTICULUS II.

Utrum totus Christus contineatur sub utraque specie hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sub utraque specie hujus sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute ejus quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus hujus sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, sed totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Præterea, dictum est, quod sub nomine carnis omnes aliæ partes corporis continentur, sicut ossa, nervi et alia hujusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem in lib. III *De animal.*, cap. II, et lib. II *De part. animal.*, cap. II. Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliæ partes cor-

[1] Parm. : « lib. *De officiis*, habetur lib. *De initiandis*, etc. »

poris, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur aliqua alia pars corporis.

3. Præterea, quod jam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi jam incœpit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod de novo incipiat esse per consecrationem vini; et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi, et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie corpus [1] Christi continetur.

Sed contra est quod I Corinth., xi, super illud: *Et calicem,* dicit Glossa quod « sub utraque specie » scilicet panis et vini, « idem sumitur » et ita videtur sub utraque specie totus Christus esse.

Respondeo dicendum, certissime tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi; sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas; eo quod nunc sanguis Christi non est ab ejus corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis; unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repræsentandum passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore [2], unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ.

Ad secundum dicendum, quod in passione Christi, cujus hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliæ partes corporis ab invicem separatæ, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exodi, xii, 46 : *Nec os illius confringetis.* Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem aliqua alia pars ab alia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia; et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

Conclusio. — Licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum contineatur, sub utraque tamen specie, ex reali concomitantia, totum Christum contineri certissima fide tenendum est.

ARTICULUS III.

Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. Species enim illæ dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum prædictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento, quod est inconveniens : nam infinitum repugnat non solum naturæ, sed etiam gratiæ.

2. Præterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes; est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularium partium ab invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse, si sub qualibet [3] specierum esset totus Christus : oporteret enim quod sub qualibet parte esset quælibet pars; et ita ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiæ vel vini contenti in calice.

3. Præterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas [4] positionem habens, ut patet in *Prædicamentis* cap. « De quantit. » Sed ad rationem hujus

[1] Parm. : « totus Christus. »
[2] Parm. addit : « separatus. »
[3] Parm. addit : « parte. »
[4] Parm. : « quantitatis. »

quantitatis pertinet quod diversæ partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Sed contra est quod Augustinus[1] dicit, *Decr.*, dist. II, *De consecr.*, c. LXXVII, col. 1772 : « Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est; nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in singulis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiæ, ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, id est, per modum quo substantia est sub dimensionibus; non autem per modum dimensionum, id est, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci.

Manifestum est autem quod natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte[2] panis est tota natura panis; et hoc indifferenter sive sint dimensiones actu divisæ, sicut cum aer dividitur vel panis secatur, vel etiam sint actu indivisæ, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quæ apparet in speculo, quæ apparet una in speculo integro; in speculo autem fracto apparent singulæ in singulis partibus; quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in hoc sacramento (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis; et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

Ad secundum dicendum, quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensiva ipsius; ipsa autem natura substantiæ præcedit etiam quantitatem dimensivam. Et ideo quia conversio substantiæ panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cujus modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi; talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suæ substantiæ, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de natura corporis quam habet secundum quantitatem dimensivam. Dictum est autem, quod corpus Christi comparatur ad hoc sacramentum non ratione quantitatis dimensivæ, sed ratione[3] substantiæ, sicut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum corpus Christi sit in hoc sacramento modo quo substantia est sub dimensionibus, manifestum est totum Christum sub qualibet parte specierum panis aut vini contineri, sive frangatur hostia, sine integra remaneat.

ARTICULUS IV.

Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim, quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiæ consecratæ. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto, et in qualibet parte ejus. Ergo est impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Præterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiamsi una sit separata, et alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum in III *Metaphys.*, text. 9. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas corporis Christi.

[1] Cod. « Augustinus. » Parm. : « id habet Gregorius in *Sacramentario*, dominica V post Epiph. » Melius videtur locum *Decr.* afferre, ex quo D. Thomas hanc auctoritatem desumpsit.

[2] In Parm. deest « parte. »

[3] Parm. addit : « suæ. »

(*a*) Scotus et Aureolus docent quod idem corpus possit esse localiter simul in diversis locis.

3. Præterea, si duæ quantitates dimensivæ inæquales juxta se ponantur, major extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo major quam quantitas dimensiva hostiæ consecratæ secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiæ, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiæ, quæ tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento, etiam præter species panis: quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est. Impossibile ergo videtur quod tota quantitas[1] corporis Christi sit in hoc sacramento.

Sed contra est quod quantitas dimensiva corporis alicujus non separatur secundum esse a substantia ejus. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento: uno modo ex vi sacramenti: alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento ; ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quæ fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus: quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva [2] remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte.

Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod ex vi realis concomitantiæ est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia accidentia ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus essendi cujuslibet rei determinatur secundum id quod est ei per se, non autem secundum id quod est ei per accidens : sicut corpus est in visu, secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce : unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi hujus sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva ejus est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit tota in toto, et singulæ partes in singulis partibus, sed per modum substantiæ, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte.

Ad secundum dicendum, quod duæ quantitates dimensivæ non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quod utraque sit ibi secundum proprium modum quantitatis dimensivæ. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quamdam; non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod major quantitas extendatur ultra minorem; sed est ibi per modum jam dictum.

Conclusio. — Tota dimensiva corporis Christi quantitas est in hoc sacramento, non quidem ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia.

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive, est pars ejus quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris; videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiæ consecratæ, quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Præterea, locus specierum panis non est vacuus; natura enim non patitur va-

[1] Parm. addit : « dimensiva. »

[2] Parm. addit : « panis. »

cuum; nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est; sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Præterea, sicut dictum est, in hoc sacramento est corpus Christi cum sua quantitate dimensiva, et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis, unde et « ubi » connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Sed contra est quod oportet locum et locatum esse æqualia, ut patet per Philosophum in IV *Physic.*, text. 30. Sed locus ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivæ, sed magis secundum modum substantiæ. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivæ, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus : succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiæ, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis : et ideo[1] panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum[2] mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriæ corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati.

Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive; quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit in cælo propria specie et in multis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive; quia non est ibi secundum commensurationem propriæ quantitatis, ut dictum est. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incœpit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sicut dictum est, sed est repletus speciebus sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quæ sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

Conclusio. — Cum Christus sit in hoc sacramento, non per modum quantitatis dimensivæ,

[1] Parm. addit : « substantia. »
[2] Parm. addit : « illum. » .

(*a*) Est tamen in loco, si esse in loco late sumatur pro esse realiter præsens alicui spatio. Corpus Christi, juxta Durandum, non est in hoc sacramento tanquam contentum, sed solum tanquam præsens. Differt aliquid esse præsens alteri, et esse in altero, esse in loco et esse præsens loco. Esse in loco importat habitudinem continentiæ ex parte loci. Esse præsens loco non importat habitudinem continentiæ, sed solum realem exhibitionem essentiæ. Unde et locus est præsens realiter locato, sicut et e converso, quamvis locus non contineatur a locato, sed e converso. Large loquendo consuevit dici omne illud esse in loco quod est præsens loco; unde et Deum dicimus esse in omni loco, et angelum in aliquo, cum tamen Deus et angelus loco non contineantur. Secundum hoc dicere possumus quod aliquid est in loco dupliciter : proprie, ratione continentiæ; et large, ratione solius præsentiæ. Primo modo aliquid potest esse in loco iterum dupliciter : circumscriptive, ut quantitas, et ea quæ quantitate extenduntur; et diffinitive ut ea quæ sunt in quanto, sed quantitate non extenduntur, v. g. anima humana. Porro corpus Christi est in sacramento per præsentiam solam essentiæ suæ.

sed per modum substantiæ, non est in eo sicut in loco, sed eo modo quo substantia a dimensionibus continetur.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus in II *Topic.*, cap. III, loco 24, quod « motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt ; » quod quidem est verum etiam de spirituali substantia animæ. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est. Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali qui erat figura hujus sacramenti, *non remanebat quidquam usque mane*, sicut præcipitur Exodi, XII, 10. Ergo neque etiamsi hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi, et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

2. Præterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus ; non enim potest dici quod desinat ibi esse, cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino vel post modicum tempus desinat esse sub hoc sacramento, et ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

Sed contra, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in cœlo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod cum aliquid est unum subjecto, et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri, et secundum aliquid immobile permanere : sicut corpori est aliud esse album, et aliud esse magnum ; unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub hoc sacramento, quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens, quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut prædictum est. Quod autem non est in loco non movetur per se in loco, sed solum ad motum ejus in quo est. Similiter autem neque per se movetur secundum esse quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento, quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium ; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo ; sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet ; sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse.

Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quæ in nobis sunt ; aliter tamen ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora ; et aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ et spirituales substantiæ. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens, secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

Ad secundum dicendum, quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remaneat sub hoc sacramento, si in crastinum reservetur. Contra quod Cyrillus dicit in *Epist. ad Calosyrium*, col. 1075, t. 9 : « Insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem cessare a sanctificatione, si quæ ejus reliquiæ remanserint in diem subsequentem : non enim mutatur sacratum corpus Christi, sed virtus benedictionis, et vivificativa gratia jugis in eo est ; » sicut etiam omnes aliæ consecra-

(*a*) Durandus asserit quod corpus Christi non movetur ad motum hostiæ ; et Scotus quod nulla virtus creata potest movere corpus Christi ut in sacramento.

tiones immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare.

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum[1], sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis.

Conclusio. — Cum Christus non sit in hoc sacramento sicut in loco; perspicuum est, eum immobiliter quidem per se, per accidens vero mobiliter in eo esse.

ARTICULUS VII.

Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri quin corpora quælibet videat, prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi, prout est in hoc sacramento.

2. Præterea, corpora gloriosa sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philip., III. Sed oculus Christi videt seipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Præterea, sancti in resurrectione erunt æquales angelis, ut dicitur Lucæ, XX. Sed angeli vident corpus Christi, prout est in hoc sacramento, quia etiam dæmones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest[2] ipsum videre, prout est in hoc sacramento.

Sed contra, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum, prout est in sua specie, secundum illud Is., XXXIII, 17 : *Regem in decore suo videbunt.* Ergo videtur quod non videat Christum, prout est sub specie hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod duplex est oculus; scilicet corporalis proprie dictus, et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento, primo quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quæ ipsum circumstant; et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo, quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem, inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est « quod quid est, » ut dicitur in III *De anima*, text. 26.

Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento est penitus supernaturalis, a supernali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quæ supernaturalia sunt per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cætera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum; unde dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntate[3] assequuntur, sed ad eam evidentia signorum convincuntur, prout dicitur Jacobi, II,

[1] Parm. « crastino... futuro. »
[2] Parm. : « Christum. »
[3] Parm. : « voluntarie assentiunt. »

19, quod *dæmones credunt et contremiscunt* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti, sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine, sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad secundum dicendum, quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento[1] existentem; non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento[2], quod pertinet ad solum intellectum. Non tamen est simile de alio oculo glorioso, quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad tertium dicendum, quod angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Conclusio. — Licet Christus in hoc sacramento per modum substantiæ existens, nec oculis corporeis, nec ab intellectu viatoris, nisi per fidem conspici possit; ab intellectu tamen beato per divinæ essentiæ visionem videri potest.

ARTICULUS VIII.

Utrum, quando in hoc sacramento apparet miraculose caro vel puer, sit ibi vere corpus Christi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quando in hoc sacramento miraculose apparet caro vel puer, non sit ibi vere corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est. Sed quando apparet caro vel puer desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

2. Præterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in cælum, cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quædam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quæ est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Præterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est. Sed caro et sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

Sed contra est quod[3] tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet quæ etiam primo exhibebatur: quod quidem non fieret si vere non esset ibi Christus, cui reverentiam latriæ exhibemus. Ergo etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando idem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum præstigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus

[1] In novem cod. Paris. desunt ista « existentem; non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento. »

[2] Parm. : « in. »

[3] Parm. : « eidem. »

(*a*) Nominales tenent Christum Eucharisticum naturaliter oculo corporeo videri posse, nisi Deus ob fidei meritum hanc visionem prohiberet. Scotus docet quod beatus per actum beatificum non videt corpus Christi in eucharistia; et quod oculus corporalis potest videre corpus Christi ut existens in eucharistia; et quod intellectus angelicus, vel humanus animæ separatæ naturaliter videre potest existentiam corporis Christi in eucharistia.

in lib. II *Quæst. evang*, quæst. LI, col. 1362, t. 3, quod « cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. » Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta.

Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quæ videtur, realiter exterius existente : et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet ; et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie juvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicetur.

Sed hoc videtur esse inconveniens, primo quidem quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, et adoretur in cælis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum voluerit, disparet, sicut dicitur Lucæ, ult., quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet diu permanet ; quinimo legitur quandoque esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pixide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire, secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quæ prius fuerant, fit miraculose quædam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est, hoc non est deceptio, quia fit in figuram cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Christi. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod facta tali apparitione species sacramentales quandoque quidem totaliter remanent in seipsis ; quandoque autem secundum illud[1] quod est principale in eis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in hujusmodi apparitionibus, sicut dictum est, non videtur propria species Christi, sed species miraculosa[2] formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta, quantum ad alia accidentia, ut dictum est.

Conclusio. — Remanentibus in sacramento dimensionibus, quæ prius fuerant, quamquam miraculose appareat ibi puer, vel caro, ad ostendendam corporis Christi veritatem; verum nihilominus Christi corpus in eo continetur.

QUÆSTIO LXXVII.

DE ACCIDENTIBUS REMANENTIBUS IN HOC SACRAMENTO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum accidentia quæ remanent, sint sine subjecto ; 2° utrum quantitas dimensiva sit subjectum aliorum accidentium ; 3° utrum hujusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum ; 4° utrum possint corrumpi ; 5° utrum ex eis possit aliquid generari; 6° utrum possint nutrire; 7° de fractione panis consecrati; 8° utrum vino consecrato possit aliquid admisceri[3].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accidentia remaneant sine subjecto in hoc sacramento.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subjecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse

[1] Parm. : « id. »
[2] Parm. : « miraculose. »
[3] Parm. : « permisceri. »

sine subjecto est contra rerum ordinem quem Deus naturæ indidit; videtur etiam ad quamdam fallaciam pertinere, cum accidentia [1] sint signa naturæ subjecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subjecto.

2. Præterea, fieri non potest etiam miraculose quod definitio rei ab ea separetur, vel quod uni rei conveniat definitio alterius [2], puta quod homo manens homo sit animal irrationale; ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul; hoc enim quod significat nomen, rei est definitio, ut dicitur in IV *Metaph.*, text. 28. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subjecto, ad definitionem vero substantiæ quod per se subsistat, non in subjecto. Non ergo potest miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subjecto.

3. Præterea, accidens individuatur ex subjecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto, non erunt individua sed universalia, quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

4. Præterea, accidentia per consecrationem hujus sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex « quo est, » et « quod est. » Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum, quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam angeli, cum tamen hæc accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto.

Sed contra est quod Gregorius [3] dicit in *Homilia paschali*, quod « species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quæ ante fuerunt, » scilicet panis et vini; et ita cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod hujusmodi species sint [4] sine subjecto.

Respondeo dicendum, quod accidentia panis et vini, quæ sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quæ non manet, ut supra habitum est; neque etiam in forma substantiali, quæ non manet, et si remaneret, subjectum esse non posset, ut patet per Boetium in lib. *De unitate Trinit.*, c. II, col. 1250, t. 2. Manifestum est etiam quod hujusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates.

Dicunt autem quidam quod sunt sicut in subjecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest, primo quidem quia aer non est hujusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia hujusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subjecto, postmodum fiat in alio; accidens enim numerum accipit a subjecto; unde non potest esse quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subjecto. Quarto, quia cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant, quæ tamen non efficiunt nisi suum significatum.

Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest: cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiæ et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virili semine (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturæ, cujus tamen contrarium est ordinatum secun-

[1] Parm. addit : « naturaliter. »
[2] Parm. addit : « rei. »
[3] Gregorio substituendus est Lanfrancus in lib. *De corpore et sang. Dom.*, cap. XX, col. 436. Codices et editi, Gregorium afferunt : error autem inde provenit quod ea Lanfrancus de suo subnectit aliquibus Gregorii verbis a se ex *Hom. paschali*, scilicet XXII *in Evangelio*, desumptis.
[4] Parm. : « remaneant. »
(*a*) Quamvis omnes orthodoxi admittant accidentia panis et vini post consecrationem in hoc sacramento remanere, non omnes tamen systema Thomisticum accidentium absolutorum amplectuntur.

dum speciale privilegium gratiæ, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione cæcorum, prout etiam in rebus humanis quædam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter legem communem. Et ita etiam, licet sit secundum communem naturæ ordinem quod accidens sit in subjecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiæ accidentia sunt in hoc sacramento sine subjecto, propter rationes supra inductas.

Ad secundum dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia substantiæ vel accidentis. Non est ergo definitio substantiæ, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati seu essentiæ substantiæ competit habere esse non in subjecto; quidditati autem, sive essentiæ accidentis competit habere esse in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suæ essentiæ non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis [1], nec competit eis definitio substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi accidentia acquisierunt esse individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato quod prius habebant, unde sunt singularia et sensibilia.

Ad quartum dicendum quod accidentia hujusmodi manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse [2], nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi esse per ea, sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia, quæ remanent, habent esse, unde sunt composita ex « esse » et « quod est, » sicut in prima parte de angelis dictum est, et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum.

Conclusio. — Remanent accidentia panis, et vini in sacramento non in aliquo subjecto existentia, sed sola divina virtute sine subjecto existunt.

[1] Parm. addit : « quæ est aptitudo ab subjectum quæ semper manet in eis, non actualis inhærentia. »

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subjectum [3]. Accidentis enim non est accidens; nulla enim forma potest esse subjectum, cum subjici pertineat ad proprietatem materiæ. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subjectum aliorum accidentium.

2. Præterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundum esse prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum esse quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subjecto, cum omne accidens individuetur per suum subjectum.

3. Præterea, inter alia accidentia panis et vini quæ remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum, quæ non possunt esse in quantitate dimensiva, præter materiam existente, quia rarum est quod habet parum de materia sub magnis dimensionibus; densum autem, quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dicitur IV *Physic.*, text. 84. Non ergo videtur quod quantitas dimensiva possit esse subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

4. Præterea, quantitas a subjecto separata videtur esse quantitas mathematica, quæ non est subjectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quæ remanent in hoc sacramento sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento, sicut in subjecto, quantitate [4] panis et vini remanente post consecrationem.

Sed contra est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subjecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensivæ, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas

[2] Parm. addit : « sicut. »
[3] Parm. : « subjectum enim accidentis. »
[4] Parm. addit : « dimensiva. »

dimensiva est subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente : primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum, et aliis accidentibus effectum, nec in talibus sensus decipitur : secundo, quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiæ « magnum » et « parvum[1]. » Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva; sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in I *Metaph.*, text. 19 et seq. Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Tertio, quia cum subjectum sit principium individuationis accidentium oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium [2]. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter; uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuæ : alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia cum hujusmodi formæ quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quæ non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in I *Physic.*, text. 15 et 16. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis; inquantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ; unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quæ cadit in ratione hujus quantitatis; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens, et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis quia per se non est; secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subjecto, alio mediante, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse.

Ad secundum dicendum, quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est. Et ideo potius quantitas dimensiva est subjectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento, quam e converso.

Ad tertium dicendum, quod « rarum » et « densum » sunt quædam qualitates consequentes corpora, ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiæ; et ideo sicut subtracta substantia, ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut «rarum» et «densum.»

Ad quartum dicendum, quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili sed a materia sensibili, ut dicitur VII *Metaph.*, text. 35. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subjicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva, quæ remanet in hoc sacramento sine subjecto non est quantitas mathematica.

[1] Vide Aristot. lib. I *Metaph.*, text. 8.

[2] Parm. addit : « quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium. »

(*a*) Scotus dicit quod alia accidentia æque possunt esse sine subjecto sicut quantitas : et Aureolus quod quantitas non est ibi sine subjecto plus quam qualitas.

Conclusio. — Omnia accidentia præter quantitatem dimensivam quæ remanent in sacramento, quamvis in nulla sint substantia, sunt tamen in quantitate dimensiva panis et vini tamquam in subjecto.

ARTICULUS III.

Utrum species quæ remanent in hoc sacramento possint immutare aliquid extrinsecum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquid extrinsecum. Probatur enim VII *Physic.*, quod formæ quæ sunt in materia fiunt a formis quæ sunt in materia, non autem a formis quæ sunt sine materia, eo quod simile agit in sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subjecto, ut ex dictis patet. Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

2. Præterea, cessante actione principalis agentis necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formæ accidentales agunt instrumentaliter in virtute formæ substantialis, tamquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, videtur quod formæ accidentales remanentes agere non possint ad immutationem exterioris materiæ.

3. Præterea, nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

Sed contra est quod si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri; sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur II *De anima*, text. 51, 74 et 121.

Respondeo dicendum, quod quia unumquodque agit inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habeat ad agere. Quia igitur secundum prædicta, speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere; et ideo omnem actionem quam poterant agere, substantia panis et vini existente, possunt etiam agere, substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ sine materia existentes, retinent tamen idem esse quod habebant prius in materia, et ideo secundum suum esse assimilantur formis quæ sunt in materia.

Ad secundum dicendum, quod ita actio formæ accidentalis dependet ab actione formæ substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiæ : et ideo sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formæ et substantialis et accidentalis.

Ad tertium dicendum, quod immutatio quæ est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quæ agunt in virtute formæ substantialis. Hæc autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute, sicut et prius erat, et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

Conclusio. — Cum species sacramentales divina virtute remaneant in suo esse quod habebant, substantia panis et vini existente, dubium non est, quin exteriora corpora immutare possint.

ARTICULUS IV.

Utrum species sacramentales possint corrumpi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possint. Corruptio enim accidit per separationem formæ a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, sicut ex supra dictis patet. Ergo hujusmodi species non possunt corrumpi.

2. Præterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subjecto ; unde formæ per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formæ sine subjecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Præterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subjectum quod maneat, corruptione terminata; similiter etiam nec miraculose, quia miracula quæ sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur; non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

Sed contra est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

Respondeo dicendum, quod corruptio est motus de [1] esse in non esse. Dictum est autem supra, quod species sacramentales retinent idem esse quod prius habebant, substantia panis et vini existente. Et ideo sicut esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte.

Poterant autem hujusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis. Non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem: nam, sicut dicitur III *Metaph.*, text. 17, per divisionem una dimensio corrumpitur, et fiunt duæ; per additionem autem e converso, ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi hujusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem suscipere; et cum sit subjectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est, potest etiam esse subjectum alterationis earum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini.

Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subjecti; et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem; quamvis enim subjectum non remaneat, remanet tamen esse quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto: et ideo hujusmodi esse potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini; quæ etiam non corrumpebatur, nisi præcedente alteratione circa accidentia.

Distinguendum tamen est inter utrumque modum prædictarum corruptionum; quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiæ panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini, sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento: et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliæ qualitates panis et vini, quod nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini.

Ad primum ergo dicendum, quod ad corruptionem per se pertinet quod auferat esse rei. Unde inquantum esse alicujus formæ est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero hujusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri, etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ non in materia, habent tamen esse quod prius in materia habebant.

Ad tertium dicendum, quod corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis: præsupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illæ species sacramentales retineant esse sine subjecto, quod prius habebant in subjecto, sicut et cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt.

Conclusio. — Species sacramentales cum idem esse quod ante consecrationem habebant, retineant; sicut ante, ita et post consecrationem vel per se vel per accidens possunt corrumpi.

[1] Parm.: « ex. »

ARTICULUS V.

Utrum ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Quod enim generatur, ex aliqua materia generatur : ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia, nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Præterea, ea quæ non sunt unius generis, non possunt ex se invicem fieri, non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Præterea, si ex eis generetur aliqua substantia corporea [1], non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generetur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

Sed contra est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cineres, si comburantur; vel vermes, si putrefiant; vel pulveres, si conterantur.

Respondeo dicendum, quod « cum corruptio unius sit generatio alterius, » ut dicitur in I *De generatione*, text. 17, necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est; non enim sic corrumpuntur ut omnino dispereant, quasi in nihilum redigantur; sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quæ ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est. Et ideo quidam dixerunt quod ea quæ generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile : primo quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet : nulla autem alteratio vel corruptio prius apparuit in aere circumstante : unde ex eo vermes vel cineres non generantur. Secundo, quia natura aeris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generantur. Tertio, quia potest contingere in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreno ex aere generari, nisi magna et valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto, quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quæ integra remanent post prædictorum generationem. Unde hæc positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum; et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid hujusmodi. Sed hæc positio videtur esse impossibilis; primo quidem, quia si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, ut supra habitum est, non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile; sicut si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire, nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero. Nisi forte dicatur redire prædicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primæ. Secundo, videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis, quod manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quæ non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum præhabita. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramen-

[1] Parm. addit : « illa substantia. »

talibus manentibus; similiter etiam nec eis cessantibus, quia jam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primo habent esse substantiæ generatæ ex speciebus, sed materia panis et vini; quæ magis de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri prædicta positio. Verum quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat, melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivæ panis et vini, quod sit primum subjectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiæ; et ideo ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensivæ omne illud quod ad materiam pertinet; et ideo quidquid posset generari ex materia panis vel vini, si adesset, totum potest generari ex prædicta quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiæ ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva panis et vini retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiæ; et ideo potest transire in utrumque, id est, in substantiam et dimensionem.

Conclusio. — Potest sacramentalibus speciebus, quamquam nulla adsit materia, aliquid generari, quantitate dimensiva vicem materiæ gerente.

ARTICULUS VI.

Utrum species sacramentales possint nutrire.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius in lib. V *De sacramentis*, cap. iv, § 24, col. 471, t. 3: « Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. » Sed omne quod nutrit vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit, et eadem ratio est de vino.

2. Præterea, sicut dicitur II *De generatione*, text. 50, « ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. » Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat; non enim accidens est pars subtantiæ. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt.

3. Præterea, Philosophus, II *De anima*, text. 47, dicit quod « alimentum nutrit, prout est substantia quædam; auget autem, prout est aliquid quantum. » Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

Sed contra est quod Apostolus, I Cor., xi, 21, loquens de hoc sacramento, dicit: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est;* ubi dicit Glossa *ordin.*, quod « notat illos qui post celebrationem sacri mysterii, et consecrationem panis et vini, suas oblationes vendicabant, et aliis non communicantes soli sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur; » quod quidem non posset contingere, si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

Respondeo dicendum, quod hæc quæstio difficultatem non habet, præcedenti quæstione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur II *De anima*, text. 45 et 46, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem, quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quæ ex eis generatur; per eamdem autem rationem possunt converti in corpus humanum per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.

Quod autem quidam dicunt quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione, sicut homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini, ad sensum patet esse falsum; talis enim refectio non diu sufficit homini, cujus corpus propter continuam deperditionem restauratione indiget, et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt quod species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis et vini quæ remanet: tum quia non

remanet, ut supra dictum est; tum quia non est actus formæ nutrire, sed magis materiæ, quæ accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti; unde dicitur in II *De anima*, text. 45, quod « nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile. »

Ad primum ergo dicendum, quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento [1]; uno modo ipsæ species panis quæ retinent nomen prioris substantiæ, ut Gregorius [2] dicit in *Homilia paschali* : alio modo potest dici panis ipsum corpus Christi quod est panis mysticus de cælo descendens. Ambrosius ergo cum dicit quod « iste panis non transit in corpus, » accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem ejus : non autem loquitur de pane primo [3] dicto.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ, sicut dictum est.

Conclusio. — Quemadmodum ex sacramentalibus speciebus aliquid generari potest, ita et nutriri quidpiam ex eisdem potest.

ARTICULUS VII.

Utrum species sacramentales frangantur in hoc sacramento.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus, IV *Meteor.*, summa III, cap. XI, ante med., quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum, quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Præterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles; dicit enim Philosophus II, *De anima*, text. 77, quod sonabile est corpus durum, habens superficiem lenem. » Ergo species sacramentales non franguntur,

3. Præterea, ejusdem videtur esse manducari, frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Joan., VI, 57 : *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem.* Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur; unde et in confessione Berengarii, *Decr.*, dist. II, *de consecrat.*, c. XLII, col. 1750, dicitur : « Consentio sanctæ Romanæ Ecclesiæ, et corde et ore profiteor, panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri. » Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

Sed contra est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur, nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile, neque substantia panis, quæ non manet [4]. Ergo species sacramentales franguntur.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare, quia in hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum judicium ad ipsum pertinet, inter quæ est fractio per quam ex uno fiunt multa : quæ quidem sunt sensibilia communia, ut patet in lib. II *De anima*, text. 64.

Unde alii dixerunt quod erat quidem ibi vera fractio sine substantia existente. Sed hoc etiam sensui contradicit; apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subjectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur.

Unde relinquitur quod fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicæ

[1] Parm. addit : « esse. »
[2] Habetur apud Lanfrancum in lib. *De corp. et sang. Dom.*, cap. XX, col. 436.

[3] Parm. addit : « modo. »
[4] Ita cum Mss. Alc., Tarrac., Camer., Paris., editi passim. Al. additur « neque substantia vini. »

passionis, quæ fuit in corpore Christi vero.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in speciebus sacramentalibus remanet rarum et densum, ut supra dictum est, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

Ad secundum dicendum, quod densitatem sequitur duritia : et ideo ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

Ad tertium dicendum, quod illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde et *Super* illud *Joan.*, VI : *Caro non prodest quidquam*, dicit Augustinus *Tract.* XXVII *in Joan.*, § 5, col. 1617, t. 3 : « Hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant : carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur. » Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

CONCLUSIO. — Species sacramentales frangi possunt in sacramento secundum quantitatem dimensivam illarum ; non autem frangitur Christi corpus, sed in quavis particula integrum manet.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis liquor possit vino consecrato commisceri.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod permiscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subjecto, ut dictum est. Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Præterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquid unum. Sed non potest fieri aliquid unum neque ex liquore qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quæ sunt accidentia, neque ex liquore et sanguine Christi, qui ratione suæ incorruptibilitatis neque additionem recipit, neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Præterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum ; sicut aqua quæ admiscetur aquæ benedictæ efficitur benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Præterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in I *De generatione*, text. 82 et seq. Sed ad permixtionem cujuscumque liquoris videtur corrumpi totalis species sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi, tum quia magnum et parvum sunt differentiæ quantitatis, et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem ; tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

Sed contra est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem sicut et ante.

Respondeo dicendum, quod istius quæstionis veritas manifesta est ex præmissis. Dictum est enim supra quod species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiæ, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi præsens existeret. Manifestum est autem quod si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri.

Hujus tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum ; quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum ; unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret, si liquor

permixtus[1] esset alterius speciei. Si autem esset ejusdem speciei liquor adjunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum, quod declarat diversitas accidentium; puta si unum vinum esset album et aliud rubeum. Si vero liquor adjunctus esset tam parvæ quantitatis, quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars ejus quæ quidem non remaneret eadem numero propter permixtionem extraneæ materiæ; remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset ejusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquæ multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur in I *De generatione*, text. 34, 39 et 88.

Manifestum est autem ex prædictis, quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illæ species manent eædem numero; consecratur enim hic panis, et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cujuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi : si vero fiat tam parva alicujus liquoris adjunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius III dicit in quadam *Decretali*, cap. « Cum Marthæ, » *De celebrat. missar.*, quod « ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere, quia si aqua fuerit apposita, vini saporem assumit. Contingit igitur accidentia mutare subjectum, sicut et subjectum contingit accidentia permutare; cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur. » Hoc tamen non est sic intelligendum, quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem; nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiæ, secundum prædicta, et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

Ad secundum dicendum, quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiæ sanguinis Christi, miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod permixtione facta, corrumpuntur prædictæ species vel in toto vel in parte, secundum modum quo supra dictum est, quod ex speciebus illis potest aliquid generari; et si quidem corrumpantur in toto, nulla jam remanet quæstio, quia jam totum erit uniforme; si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars ejus erit sine subjecto, alia erit in subjecto; sicut si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem[2].

Ad tertium dicendum, quod, sicut Innocentius III dicit in *Decretali* prædicta, « si post consecrationem calicis, aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum. » Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei, quod sanguis Christi desinat esse sub toto; tunc enim dicitur undique circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum ejus proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquæ, sicut facit consecratio vini.

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinit esse sub toto, et hoc ratione inducta, quæ tamen non cogit : quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensivam, non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad determinationem mensuræ. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus, quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solis dimensionibus; quæ licet sint sine subjecto, tamen obstant alteri liquori, sicut et substantia, si ibi adesset, secundum ea quæ præmissa sunt.

[1] Parm. : « sed si liquor permixtus esset alterius speciei, puta si permisceretur aqua, solveretur species vini, et esset liquor alterius speciei. »
[2] Parm. addit. : « materiæ. »

Conclusio. — Potest vino consecrato permisceri liquor, nonnunquam in tanta quantitate, ut vini species mutetur in aliam, et desinat ibi esse sanguis Christi; aut etiam in modica quantitate, ut non varietur species, et ibi adesse possit sanguis Christi.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE FORMA SACRAMENTI EUCHARISTIÆ.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de forma hujus sacramenti; et circa hoc quæruntur sex : 1° quæ sit forma hujus sacramenti : 2° utrum sit conveniens forma consecrationis panis; 3° utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis; 4° de virtute utriusque formæ; 5° de veritate locutionis; 6° de comparatione unius formæ ad aliam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæc sit forma hujus sacramenti : Hoc est corpus meum; et : Hic est calix sanguinis mei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit forma hujus sacramenti : « Hoc est corpus meum; » et : « Hic est calix sanguinis mei. » Illa enim verba videntur pertinere ad formam [1] sacramenti, quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum et postea dixit : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum*, ut habetur Matth., XXVI, 26; et similiter fecit de calice. Ergo prædicta verba non sunt forma hujus sacramenti.

2. Præterea, Eusebius Emissenus dicit, *Hom.* v *de Pascha*, quæ incipit : « Magnitudo cælest., » a princ., quod « invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit; dicens : *Accipite et comedite*; *hoc est corpus meum.* » Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam hujus sacramenti, et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Præterea, in forma baptismi exprimitur persona ministri et actus ejus, cum dicitur : « Ego te baptizo. » Sed in præmissis verbis nulla fit mentio de persona ministri nec de actu ejus. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Præterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti; unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formæ prolatis, omnibus aliis prætermissis. Si ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis prætermissis quæ in missa dicuntur; quod tamen videtur esse falsum : quia ubi verba alia prætermitterentur, prædicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cujus corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. IV *De sacramentis*, cap. IV, § 14, col. 459, t. 3 : « Consecratio fit verbis et sermonibus Domini Jesu : nam per reliqua omnia quæ dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro cæteris; ubi autem venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. »

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus; primo quidem quantum ad hoc quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiæ consecratæ. Secundo quia in aliis sacramentis consecratio materiæ consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem, quæ per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc sacramento consecratio materiæ consistit in quadam miraculosa conversione substantiæ, quæ a solo Deo perfici potest : unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma hujus sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus : primo quidem quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, puta baptizationem vel consignationem; sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transubstantiatione consistit, puta cum dicitur : « Hoc est corpus meum, » vel : « Hic est calix sanguinis

[1] Parm. : « hujus. »

mei. » Secundo, quia formæ aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur : « Ego te baptizo, » vel : « Ego te confirmo, » sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento ordinis dicitur : « Accipe potestatem, » etc. ; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremæ unctionis dicitur : « Per istam unctionem et nostram intercessionem, etc. » Sed forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus qui habebat potestatem excellentiæ in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit, et postea verba protulit, sub quibus alii postmodum consecrarent (*b*). Quod videntur sonare verba Innocentii III dicentis, lib. III *De myster. missæ*, cap. VI, in fin. : « Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent. » Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde prædicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest, quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quæ tunc acta sunt ; unde si tunc per hæc verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit ; sed Christus ea bis protulit, primo quidem secrete ad consecrandum, secundo manifeste ad instruendum. Sed nec hoc stare potest, quia sacerdos consecrat, proferens hæc verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde cum non habeant vim hujusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod Evangelistæ non semper eumdem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestæ, ut patet per Augustinum, in lib. II *De consensu Evang.*, cap. XXXI et XLIV, col. 1115, etc, t. 3. Unde intelligendum est ordinem rei gestæ sic exprimi posse : « Accipiens panem benedixit dicens : Hoc est corpus meum, ac deinde fregit et dedit discipulis suis. » Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium, « dicens, » concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quæ præcedunt. Non autem oportet quod hæc concomitantia intelligatur solum respectu ultimi verbi prolati, quasi Christus tunc ista verba protulerit, quando dedit discipulis suis ; sed potest intelligi concomitantia respectu totius præcedentis ; ut sit sensus : dum benediceret, frangeret, et daret discipulis suis, hæc verba dixit : *Accipite*, etc.

Ad secundum dicendum, quod in his verbis : *Accipite et comedite*, intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate hujus sacramenti, ut supra habitum est. Et ideo nec hæc verba sunt de substantia formæ. Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio hujus sacramenti : et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum [1] quantum ad primam et secundam perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramento baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiæ, qui est de essentia sacramenti, quod non est in hoc sacramento ; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non

[1] In Parm. deest : « quantum. »

(*a*) Bucerus vult nulla verba esse proferenda ; Lutherus ad consecrationem requiri non solum ordinaria verba, sed et præcedentia et subsequentia ; Calvinus vult verba recitative tantum esse proferenda ; quidam schismatici græci dicunt eucharistiam confici precibus quas post ordinaria verba proferunt ; Kemnitius docet totam Christi institutionem pertinere ad integritatem formæ ; Scotus censuit verba Christi ad consecrationem non esse efficacia, nisi præmissis : *Qui pridie*, etc. — Scotum tamen ab hac sententia sui discipuli vindicant. — Inter Thomistas lis est circa formam calicis ; quidam enim volunt esse essentialia : *Novi et æterni Testamenti*, etc.

(*b*) Idem tenuit Mayronis, et eamdem opinionem propugnavit ut certo veram Ambrosius Catharinus duobus opusculis ad Concilium Tridentinum missis : huic et alii adhæsere. Inde magna controversia in Concilio Tridentino ; quæstio tamen libera remansit.

posse prædictis verbis prolatis, et aliis prætermissis, præcipue quæ sunt in canone missæ. Sed hoc patet esse falsum, tum ex verbis Ambrosii supra inductis, tum etiam quia canon missæ non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod si sacerdos sola verba prædicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut hæc verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis præcedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiæ non servans. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis : defectum autem hujus sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit, *Tract.* XXVI *in Joann.,* t. 3.

Conclusio. — Conveniens est forma sacramenti eucharistiæ, quam Christus expressit : « hoc est corpus meum, » et « hic est calix sanguinis mei. »

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit conveniens forma consecrationis panis : Hoc est corpus meum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis panis : « Hoc est corpus meum. » Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis est conversio substantiæ panis in corpus Christi, quæ magis exprimitur per hoc verbum fit, quam per hoc verbum est. Ergo in forma consecrationis deberet dici: hoc fit corpus meum.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. IV *De sacramentis*, cap. IV, § 14 et 15, col. 460, t. 3 : « Sermo Christi hoc conficit sacramentum ; quis sermo Christi ? hic quo facta sunt omnia. Jussit Dominus, et facta sunt cæli et terra. » Ergo et forma hujus sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur: Hoc sit corpus meum.

3. Præterea, per subjectum hujus locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per prædicatum importatur conversionis terminus. Sed sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi, ita est determinatum id quod convertitur : non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo sicut ex parte prædicati ponitur nomen, ita ex parte subjecti debet poni nomen, ut dicatur : hic panis est corpus meum.

4. Præterea, sicut id in quod terminatur conversio, est determinatæ naturæ quia est corpus, ita etiam est determinatæ personæ. Ergo [1] ad determinandam personam deberet dici: Hoc est corpus Christi.

5. Præterea, in verbis formæ non debet poni aliquid quod non sit de substantia ejus. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris hæc conjunctio « enim » quæ non est de substantia formæ.

Sed contra est quod Dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth., XXVI.

Respondeo dicendum, quod hæc est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim, quod hæc consecratio consistit in conversione substantiæ panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi, in qua tria considerantur: scilicet ipsa conversio, et terminus a quo, et terminus ad quem. Conversio autem potest considerari dupliciter: uno modo ut in fieri, alio modo ut in facto esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse: primo quidem quia hæc conversio non est successiva, ut supra dictum est, sed instantanea: in hujusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse. Secundo quia ita se habent formæ sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formæ artificiales ad repræsentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis; sicut forma artis in mente ædificatoris est forma domus ædificatæ principaliter, ædificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio, ut in ipso facto esse ad quod fertur intentio. Et quia conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significentur ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem

[1] Parm. : « ergo sicut ad determinandam naturam dicitur corpus, ita ad, etc. »

terminus ad quem habet propriam naturam suæ substantiæ; sed terminus a quo non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia quibus sensui subjacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis a quo exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quæ manent; terminus autem ad quem exprimitur per nomen significans naturam ejus in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro ejus, ut dictum est. Unde hæc forma est convenientissima: « Hoc est corpus meum (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod fieri non est ultimus effectus hujus consecrationis, sed factum esse, ut dictum est, et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

Ad secundum dicendum, quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter; nam hic operatur effective et sacramentaliter, id est, secundum vim significationis : et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et præsentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quæ quidem efficientia est per imperium suæ sapientiæ : et ideo in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen., I, 3 : *Fiat lux et facta est lux.*

Ad tertium dicendum, quod terminus a quo in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suæ substantiæ sicut terminus ad quem. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod per hoc pronomen « meum » quod includit demonstrationem primæ personæ, quæ est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cujus persona hæc proferuntur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod hæc conjunctio « enim » apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanæ Ecclesiæ, a B. Petro Apostolo derivatam; et hoc propter continuationem ad verba præcedentia; et ideo non est de forma, sicut nec verba præcedentia formam.

Conclusio. — Cum forma sacramentalis significare debeat, quod in sacramento efficitur, convenientissima consecrationis forma est qua usus est Christus : « Hoc est corpus meum. »

ARTICULUS III.

Utrum hæc sit conveniens forma consecrationis vini : Hic est calix sanguinis mei, etc.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis vini : « Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex prædictis patet. Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur : « hic est calix sanguinis mei. »

2. Præterea, non sunt majoris efficaciæ verba quæ proferuntur in consecratione panis, quam ea quæ proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto : « Hoc est corpus meum, » est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est : « Hic est calix sanguinis mei, » est perfecta consecratio sanguinis; et ita ea quæ sequuntur non videntur esse de substantia formæ, præsertim cum pertineant ad proprietates hujus sacramenti.

3. Præterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod Apostolus ad Hebr., VIII, 8, introducit verba quæ habentur Jerem., XXXI, 31 : *Consummabo** *super domum Israel testamentum novum.... dando leges meas in mentem eorum.* Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, « novi Testamenti. »

* *Feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum... dabo legem meam in visceribus eorum.*

4. Præterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui esse. Æternum autem non habet principium sui esse. Ergo inconvenienter dicitur, « novi et æterni, » quia videtur contradictionem implicare.

5. Præterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendæ, secundum illud Isai., LVII, 14 : *Auferte offendicula de via populi mei.* Sed quidam erraverunt,

(*a*) Quidam schismatici græci volunt : « *Quod pro vobis tradetur* » esse essentiale.

æstimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur, « Mysterium fidei. »

6. Præterea, supra dictum est, quod sicut baptismus est sacramentum fidei, ita eucharistia est sacramentum charitatis. Ergo in hac forma magis debet poni charitas quam fides.

7. Præterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus, et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicæ passionis, secundum illud I Corinth., xi, 26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis.* Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et ejus fructu quam in forma consecrationis corporis, præsertim cum Luc., xxii, 19, Dominus dixerit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.*

8. Præterea, passio Christi, ut supra habitum est, ad sufficientiam profuit omnibus ; quantum vero ad efficientiam profuit multis. Debuit ergo dici : « Qui effundetur pro omnibus, » aut « pro multis, » sine hoc quod adderetur « pro vobis. »

9. Præterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat, Christum hæc omnia verba dixisse. Ergo hæc non est conveniens forma consecrationis vini.

Sed contra est quod Ecclesia ab apostolis instructa utitur hac forma in consecratione vini.

Respondeo dicendum, quod circa hanc formam est duplex opinio : quidam enim dixerunt quod de substantia formæ hujus est hoc solum quod dicitur : « hic est calix sanguinis mei, » non autem ea quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quæ sequuntur sunt quædam determinationes prædicati, id est, sanguinis Christi ; unde pertinent ad integritatem [1] locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formæ usque ad hoc quod postea sequitur : « Hæc quotiescumque feceritis, » quod pertinet ad usum hujus sacramenti : unde non est de substantia formæ. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia hæc verba profert. Lucæ etiam, xxii, interponuntur verba sequentia verbis præmissis, cum dicitur : *Hic calix novum testamentum est in meo sanguine.* Dicendum est ergo quod omnia prædicta verba sunt de substantia formæ, sed per prima verba cum dicitur : « Hic est calix sanguinis mei, » significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis : per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento, quæ quidem ad tria ordinatur : primo quidem et principaliter ad adipiscendam æternam hereditatem, secundum illud Hebr., x, 19 : *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi* ; et ad hoc designandum dicitur : *Novi et æterni Testamenti.* Secundo ad justitiam gratiæ, quæ est per fidem, secundum illud Rom., iii, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem* * *per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi* ; et quantum ad hoc subditur, *Mysterium fidei.* Tertio autem ad removendum impedimenta utriusque prædictorum, scilicet peccata, secundum illud Hebr., ix, 14 : *Sanguinis Christi..... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, id est, a peccatis : et quantum ad hoc subditur : *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (*a*).

* *Propitiationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : « Hic est calix sanguinis mei, » est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi : uno modo secundum metonymiam, qua ponitur continens pro contento, ut sit sensus : « hic est sanguis meus contentus in calice de quo fit hic mentio, » quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur, inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis ; et ideo oportuit hoc designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi quæ ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren., iii, 15 : *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio* ; unde et ipse Dominus passionem suam calicem nominat, Matth., xxvi, 39, dicens : *Transeat a me calix iste* ; ut sit sensus : « Hic est calix passionis meæ, de qua fit mentio in sanguine seorsum a

[1] Parm. : « hujus. »

(*a*) Græci dicunt : « Hic est sanguis meus. »

corpore consecrato; » quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

Ad secundum dicendum, quod quia, ut dictum est, sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repræsentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis, quam in consecratione corporis, quod est passionis subjectum : quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit : *Quod pro vobis tradetur*; quasi diceret : Quod pro vobis passioni subjicietur.

Ad tertium dicendum, quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem cælestem disposuit Deus hominibus dandam per virtutem sanguinis Jesu Christi; quia, ut dicitur Hebr., IX, 16, *ubi testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris.* Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus : primo quidem in figura, quod pertinet ad vetus Testamentum; et ideo Apostolus ibidem concludit : *Unde nec primum* Testamentum *sine sanguine dedicatum est*, quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exodi, XXIV, *lecto omni mandato legis a Moyse omnem populum aspersit, dicens* : *Hic* est *sanguis Testamenti quod mandavit ad vos Deus.* Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum Testamentum; et hoc est quod Apostolus ibidem præmittit dicens : *Ideo novi Testamenti mediator est, Christus, ut, morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt æternæ hereditatis.* Dicitur ergo : « Hic sanguis novi Testamenti, » quia jam non in figura, sed in veritate exhibetur : unde subditur : « Qui pro vobis effundetur. » Interna autem inspiratio ex[1] sanguinis virtute procedit, secundum quod passione Christi justificamur.

Ad quartum dicendum, quod hoc Testamentum est « novum » ratione exhibitionis; dicitur autem « æternum » tam ratione æternæ Dei præordinationis, quam etiam ratione æternæ hereditatis, quæ per hoc Testamentum disponitur; ipsa etiam persona Christi cujus sanguine Testamentum disponitur, est æterna.

Ad quintum dicendum, quod « mysterium » hic ponitur, non quidem ad excludendam rei veritatem, sed ad ostendendam occultationem, quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento, et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri Testamento.

Ad sextum dicendum, quod dicitur « mysterium fidei » quasi fidei objectum, quia quod sanguis Christi secundum veritatem fit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam Christi passio per fidem justificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei, quia est quædam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum charitatis quasi figurativum et effectivum.

Ad septimum dicendum, quod sicut dictum est, sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi : et ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius quam in consecratione corporis.

Ad octavum dicendum, quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Judæis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris Testamenti, sed etiam in Gentilibus : nec solum in sacerdotibus, qui hoc conficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, « pro vobis, » Judæis, et « pro multis, » scilicet Gentilibus; vel « pro vobis » manducantibus, et « pro multis, » pro quibus offertur.

Ad nonum dicendum, quod Evangelistæ non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius in fine *Ecclesiast. hierarch.*, col. 566, t. 1, sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen hæc omnia fere verba ex diversis Scripturæ locis accipi possunt. Nam quod dicitur : *Hic est calix*, habetur Luc., XXII, et I Corinth., XXI; Matth. autem XXVI, dicitur : *Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Quod autem additur, « æterni, » et iterum, « mysterium fidei, » ex traditione Domini habetur quæ ad ecclesiam per Apostolos pervenit, secundum illud I Corinth., XI, 23 : *Ego accepi a Domino, quod et tradidi vobis* [2].

CONCLUSIO. — Conveniens forma consecrationis vini ea est, qua usus est Christus, videlicet : « Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. »

[1] Parm. : « hujus. »

[2] Parm. addit : « ut et I ad Timoth., III, 9 : *Habentes mysterium fidei.* »

ARTICULUS IV.

Utrum prædictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus in lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1146, t. 1 : « Sola virtute Spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. » Sed virtus Spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur hoc sacramentum.

2. Præterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali ; quæ quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur aliqua virtute creata dictorum verborum.

3. Præterea, prædicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem prædicta, ut supra dictum est, fit in instanti, unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. IV *De sacramentis* , cap. IV, § 15, col. 460, t. 3 : « Si tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quæ non erant, quanto magis operatorius est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur? Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, « quia sermo Christi in aliud creaturam mutat, » ut, § 16, subjungit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in prædictis verbis ad transubstantiationem faciendam nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus; quod, sicut supra habitum est, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novæ legis.

Unde cum hoc sacramentum sit præ cæteris dignius, sicut supra dictum est, consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quædam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est. Cum enim hæc verba ex persona Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cætera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur sola virtute Spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in forma hujus sacramenti; sicut cum dicitur: Solus faber facit cultellum, non excluditur virtus martelli.

Ad secundum dicendum, quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale; potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem fieri non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum, in quod instrumentalis actio creaturæ posset terminari. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod prædicta verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur; unde vis conversiva, quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia; et hæc virtus est simplex ratione [1] significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quædem compositio.

CONCLUSIO. — Cum eucharistiæ sacramentum cæteris sit dignius, verba formalia sacramenti necesse est habere virtutem quamdam creatam consecrationis effectivam.

[1] Parm. addit : « simplicis. »

ARTICULUS V.

Utrum prædictæ locutiones sint veræ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ locutiones non sint veræ. Cum enim dicitur : « hoc est corpus meum, » ly « hoc » est demonstrativum substantiæ. Sed secundum prædicta, quando profertur hoc pronomen « hoc, » adhuc est ibi substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo instanti prolationis verborum. Sed hæc est falsa : panis est corpus Christi. Ergo et hæc est falsa : « hoc est corpus meum. »

2. Præterea, « hoc » pronomen hoc facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles, quæ sunt in hoc sacramento, neque sunt ipsum corpus Christi, neque accidentia corporis Christi. Ergo hæc locutio non potest esse vera : « hoc est corpus meum. »

3. Præterea, hæc verba, sicut dictum est, significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva præintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum præintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem hæc est falsa : « hoc est corpus meum. » Ergo simpliciter est judicandum quod sit falsa ; et eadem ratio est de hac locutione : « hic est calix sanguinis mei, etc. »

Sed contra est, quod hæc verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit, Joan., XIV, 6 : *Ego sum veritas.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione : « hoc est corpus meum, » hæc dictio « hoc » importat demonstrationem ut conceptam, et non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter cum recitative proferatur : recitat enim sacerdos Christum dixisse : « hoc est corpus meum. » Sed hoc stare non potest, quia secundum hoc verba hæc non applicarentur ad materiam corporalem præsentem, et ita non perficeretur sacramentum. Dicit enim Augustinus *Super Joan.*, *tract.* LXXX, § 3, col. 1840, t. 3 : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. » Et [1] ex hoc totaliter non evitatur difficultas hujus quæstionis, quia eædem rationes manent circa primam prolationem, qua Christus hæc verba protulit. Quare manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, et non tantum materialiter accipiuntur [2]. Nec obstat quod sacerdos ea recitative profert quasi a Christo dicta, quia, propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suæ vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quæ Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura sæcula, ita etiam ex prolatione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea præsentialiter proferret.

Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio « hoc » in hac locutione facit demonstrationem non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus : « Hoc est corpus meum, » id est, significatum per hoc, « est corpus meum. » Sed nec hoc stare potest, quia cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo, quod est hæreticum, ut supra dictum est.

Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio « hoc » facit demonstrationem ad sensum ; sed intelligitur hæc demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur hæc dictio, sed pro ultimo instanti locutionis ; sicut cum aliquis dicit : Nunc taceo, hoc adverbium nunc facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem : est enim sensus : Statim his verbis dictis taceo. Sed nec hoc stare potest, quia secundum hoc hujus locutionis esset sensus : Corpus meum est corpus meum, quod prædicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum ; unde nec hoc prædicta locutio significat.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut prædictum est, hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quæ habent solum vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quæ est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi quæ est accepta a rebus ; nam « voces sunt signa intel-

[1] Parm. : « et præterea. »

[2] Parm. : « sumuntur. »

lectuum, » secundum Philosophum, lib. I *Periher.*, in princ. Et ideo sicut conceptio intellectus practici non præsupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Hæc autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est. Et ideo oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod præsupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt hæc verba quod corpus Christi sit corpus Christi, neque quod panis sit corpus Christi, sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus : hic panis est corpus meum, quod esset secundum intellectum secundæ opinionis; neque : hoc corpus meum est corpus meum, quod esset secundum intellectum tertiæ. Sed in generali : « hoc est corpus meum, » nullo nomine apposito a parte subjecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, id est, forma determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc dictio « hoc » demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriæ naturæ, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod hoc pronomen « hoc » non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quæ primo fuit panis, et postea est corpus Christi, quod licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

Ad tertium dicendum, quod significatio hujus locutionis præintelligitur rei significatæ ordine naturæ, sicut causa naturaliter est prior effectu, non tamen ordine temporis, quia hæc causa simul habet secum suum effectum, et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

Conclusio. — Cum verba consecrationis virtutem habeant efficiendi id quod significant, et hæc dictio « hoc, » substantiam demonstret absque determinatione propria naturæ, ipsa verissima esse, credendum est.

ARTICULUS VI.

Utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis vini.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur suum effectum, quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini, incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent suum effectum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi sine sanguine, quod est inconveniens.

2. Præterea, unum sacramentum unum habet complementum : unde licet in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum, quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est. Ergo verba quibus consecratur panis non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Præterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum, nisi prolato ultimo, sicut dictum est. Ergo pari ratione nec verba quibus consecratur corpus Christi, habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

Sed contra est quod statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda, quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum effectum consequuntur, antequam proferantur verba consecrationis vini.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui doctores dixerunt, quod hæ duæ formæ, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum, antequam proferatur secunda.

Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est, ad veritatem hujus locutionis : « Hoc est corpus meum, » requiritur propter verbum præsentis temporis quod res significata simul tempore sit cum ipsa

significatione locutionis: alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum præsentis, ita scilicet quod non diceretur: « Hoc est corpus meum, » sed: Hoc erit corpus meum. Significatio autem hujus locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quæ quidem est effectus hujus sacramenti; alioquin locutio non esset vera. Est etiam hæc positio contra ritum Ecclesiæ, quæ statim post prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui prædictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod facta consecratione panis est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia, sed postmodum per consecrationem vini fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem ex reali concomitantia, ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, scilicet inquantum constituitur ex duobus, scilicet cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem; sed tres immersiones baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod diversa verba, quæ sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum, et ideo non est simile.

Conclusio. — Verba consecrationis panis effectum suum consequuntur, non prolatis verbis consecrationis vini.

QUÆSTIO LXXIX.

DE EFFECTIBUS SACRAMENTI EUCHARISTIÆ (a).

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus hujus sacramenti; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum hoc sacramentum conferat gratiam; 2° utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ; 3° utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis; 4° utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale; 5° utrum per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur; 6° utrum hoc sacramentum homines præservet a peccatis futuris; 7° utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus; 8° de impedimento effectus hujus sacramenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia, ut primo habeatur: similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Præterea, hoc sacramentum confertur ut quædam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiæ quam ad gratiæ consecutionem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Præterea, sicut supra dictum est, in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animæ. Sed corpus non est subjectum gratiæ, sed anima, ut in secunda parte habitum est. Ergo ad minus quan-

(a) Hi sunt eucharistiæ fructus:
« Inflammat, memorat, sustentat, roborat, auget, Hostia spem reficit, purgat, vitam dat, et unit; Confirmatque fidem, munit, fomitemque remittit. »
Ex Richardo, IV, d. IX, a. 1, q. 2.

tum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan., VI, 52 : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

Respondeo dicendum, quod effectus hujus sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus ; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiæ, secundum illud Joan., I, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiæ operatur, secundum illud Joan., VI, 58 : *Qui manducat me, vivet propter me.* Unde et Cyrillus dicit, lib. IV *In Joan.*, cap. II et III, col. 578, 582, 586, etc., t. 6: « Vivificativum [1] Dei Verbum uniens seipsum propriæ carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram ejus carnem et pretiosum sanguinem, quæ accipimus in benedictionem vivificativam in pane et in vino. » Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde *Super* illud *Joan.*, XIX : *Continuo exivit sanguis et aqua*, dicit Chrysostomus, *Hom.* LXXXV *in Joan.*, § 3, col. 388, t. 14 : « Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, ut ab ipsa bibiturus Christi costa ita accedas. » Unde et ipse Dominus dicit Matth., XXVI, 28 : *Hic est sanguis meus... qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.* Tertio consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit in lib. V *De sacramentis*, cap. IV, § 24, col. 471, t. 3 : « Iste panis est vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. » Et Chrysostomus dicit *Super Joan.*, *hom.* XLV, a med. : « Præstat se nobis desiderantibus et palpare, et comedere et amplecti. » Unde et ipse Dominus dicit Joan., VI, 56 : *Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.* Quarto consideratur effectus hujus sacramenti ex speciebus in quibus traditur hoc sacramentum. Unde Augustinus ibidem, *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 17, col. 1614, t. 3, dicit : « Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quæ ad unum aliquid rediguntur ex multis ; namque aliud, » scilicet panis, « in unum ex multis granis conflit : aliud, » scilicet vinum, « in unum ex multis acinis confluit. » Et ideo ipse alibi dicit *Super Joan.*, § 13, col. 1613 : « O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis ! » Et quia Christus et ejus passio est causa gratiæ et spiritualis refectio, et charitas sine gratia esse non potest, ex omnibus præmissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi ; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiæ, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut cum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur ; aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi ; per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus, lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1150, t. 1, comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isai., VI. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni ; ita et « panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati. » Sicut autem Gregorius dicit in *Homil. Pentecostes*, XXX *in Evang.*, § 2, col. 1221, t. 2, « amor Dei non est otio-

[1] Similia leguntur loc. cit. ; sed expresse refertur a D. Thoma, *Caten. aurea*, in eumdem locum.

sus : operatur enim magna si est. » Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Corinth., v, 14 : *Charitas Christi urget nos*. Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ, secundum illud Cantic., v, 1 : *Comedite amici, et bibite, et inebriamini, charissimi*.

Ad tertium dicendum, quod quia sacramenta operantur secundum similitudinem per [1] quam significant, ideo secundum quamdam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subjectum gratiæ, ex anima tamen redundat effectus gratiæ ad corpus, dum in præsenti membra nostra exhibemus *arma justitiæ Deo*, ut habetur Rom., vi, et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animæ.

Conclusio. — Sacrosanctum eucharistiæ sacramentum gratiam conferre necessarium est, cum Christum, qui omnis gratiæ fons et origo est, contineat.

ARTICULUS II.

Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus hujus sacramenti non sit adeptio gloriæ. Effectus enim proportionatur suæ causæ. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriæ, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriæ.

2. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum, XXI *De civit. Dei*, cap. xxv, col. 741, t. 7. Non ergo sacramentum est causa adeptionis gloriæ.

3. Præterea, majus non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est accipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriæ.

Sed contra est quod dicitur Joan., vi, 52 : *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum*. Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus hujus sacramenti est adeptio gloriæ.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio ejus repræsentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species ejus.

Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ æternæ, secundum illud Hebr., ix, 15 : *Novi Testamenti mediator est; ut morte intercedente, accipiant remissionem qui vocati sunt æternæ hereditatis*. Unde et in forma hujus sacramenti dicitur : « Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti. » Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in præsenti, sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriæ. Unde Augustinus dicit *Super* illud *Joan.*, vi : *Caro mea vere est cibus*, *Tract.* xxvi *in Joan.*, § 17, col. 1614, t. 3 : « Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant ; hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut passio Christi, in cujus virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriæ, non tamen ita quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom., viii ; ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo viaticum dicitur, in cujus figuram legitur III Reg., xix, 8, quod *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Oreb*.

[1] Parm. : « operantur salutem quam. »

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit *Super Joan.*, exponens illa verba : *Manducaverunt manna et mortui sunt*, *tr.* XXVI, § 11, col. 1611, t. 3 : « Aliud est sacramentum, et aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo cælestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. » Unde non est mirum, si illi qui innocentiam non servant, effectum hujus sacramenti non consequuntur.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supra dictis patet.

CONCLUSIO. — Sive in eucharistia id ex quo effectum habet, Christus scilicet et passio ejus, sive usus sacramenti consideretur, ejus effectus est æternæ vitæ consecutio.

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacramenti sit remissio peccati mortalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta : « Sit hoc sacramentum ablutio scelerum. » Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Præterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est. Ergo et per hoc sacramentum, præsertin cum in forma hujus sacramenti dicatur : « Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. »

3. Præterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est. Sed per gratiam justificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

Sed contra est quod dicitur I Cor., XI, 29 : *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit* : dicit autem Glossa ibidem quod « *ille manducat et bibit indigne*, qui in crimine est vel irreverenter tractat ; et talis manducat et bibit sibi judicium, id est, damnationem. » Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

Respondeo dicendum, quod virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter : uno modo secundum se ; et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quæcumque peccata ex passione Christi, quæ est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi [1] hoc sacramentum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor hujus sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis, tum quia non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in lib. *De ecclesiast. dogmatib.*, cap. LIII, col. 1217, t. 8, op. Aug., « si mens in affectu peccandi est, gravatur magis eucharistiæ perceptione, quam purificetur. » Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit cum [2] conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati.

Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter : uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis prius justificatur a peccato : alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet ; forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quæ contritionem perficiet, et remissionem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod petimus ut hoc sacramentum sit nobis [3] ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud psalmi XVIII, 13 : *Ab occultis meis munda me, Domine* ; vel ut contritio in nobis per-

[1] Parm. : « hujus sacramenti effectum. »

[2] Parm. : « in. » — [3] Al. deest. : « nobis. »

ficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale, et datur per modum ablutionis; et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis, non tamen actu remittit peccatum mortale, nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum hoc sacramentum spirituale nutrimentum sit quod nisi viventis est, mentem quæ in affectu peccati est, magis gravat quam purificat, licet ex parte passionis ex qua vim suam habet, quævis peccata remittere valeat, et remissionem peccati etiam mortalis, in eo, qui absque peccati conscientia et affectu sancte et reverenter illud suscipit, efficiat.

ARTICULUS IV.

Utrum per hoc sacramentum remittantur peccata venialia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 13, col. 1613, t. 3, est « sacramentum charitatis. » Sed venialia peccata non contrariantur charitati, ut in secunda parte habitum est. Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Præterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione remittitur unum, remittuntur et omnia. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, contra id quod dicitur, I Joan., I, 8: *Si dixerimus*
uoniam. *quia * peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Præterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione hujus sacramenti: dicit enim Augustinus *Super* illud *Joan.*, VI: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt*, *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 11, col. 1611: « Innocentiam ad altare apportate; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera. » Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit, lib. IV *De mysterio missæ*, cap. XLIV, ante med., quod hoc sacramentum « venialia delet, et cavet mortalia. »

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur ex[1] caloris naturalis concupiscentia. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiæ per peccata venialia, quæ diminuunt fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit[2] in lib. V *De sacramentis*, cap. IV, § 25, col. 472, t. 3, quod « iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianæ infirmitatis. Res autem hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute hujus sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia etsi non contrariantur charitati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata venialia tolluntur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod major est virtus charitatis, cujus est hoc sacra-

[1] Parm.: « per actionem caloris naturalis. »

[2] Implicite.

mentum, quam venialium peccatorum. Nam charitas tollit per suum actum peccata venialia, quæ tamen non possunt totaliter impedire actum charitatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

Conclusio. — Cum sacramentum hoc cibus spiritalis sit quo id restauratur quod ex calore concupiscentiæ per venialia peccata deperditur, ejus virtute peccata venialia remitti perspicuum est.

ARTICULUS V.

Utrum per hoc sacramentum tota pœna remittatur peccati.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est, sicut et per baptismum. Sed per baptismum percipit homo remissionem omnis pœnæ virtute passionis Christi, quæ sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus pœnæ.

2. Præterea, Alexander Papa dicit, *Decr.*, cap. VIII, *De consecrat.*, dist. II, col. 1735 : « Nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi. » Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis ; dicitur enim Levit., IV et V : Si peccaverit homo, offeret hoc vel illud pro peccato suo, et remittetur ei. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis pœnæ.

3. Præterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu pœnæ dimittitur; unde et in satisfactionem aliquibus injungitur quod pro se missas faciant celebrari. Sed qua ratione una pars pœnæ dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quæ in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota pœna tollatur.

Sed contra est quod secundum hoc non esset homini alia pœna injungenda, sicut nec baptizato injungitur.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum; sed rationem sacrificii habet, inquantum offertur; rationem autem sacramenti, inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur.

Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter : uno modo directe ex vi sacramenti; alio modo quasi ex quadam concomitantia, sicut et circa continentiam sacramenti dictum est. Ex vi quidem sacramenti directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum, et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia hæc unitas fit per charitatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpæ, sed etiam pœnæ, inde est quod ex consequenti per quamdam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem pœnæ, non quidem totius, sed secundum modum suæ devotionis et fervoris.

Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc., XXI, 9, de vidua quæ obtulit duo æra, quod *plus omnibus* * *misit*. Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna. * *Quam omnes.*

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem pœnæ et culpæ, non autem eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius pœnæ neque quantum ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium, neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota pœna.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod tollitur pars pœnæ, et non tota[1] per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanæ.

Conclusio. — Non tota deletur pœna ex sacra-

[1] Parm. addit : « pœna. »

mento eucharistiæ, sed secundum quantitatem devotionis sumentium, certa pœnæ pars diminuitur seu remittitur.

ARTICULUS VI.

Utrum per hoc sacramentum præservetur homo a peccatis futuris.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non præservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum, postea in peccatum cadunt; quod non accideret, si hoc sacramentum præservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus hujus sacramenti est a peccatis futuris præservare.

2. Præterea, eucharistia est sacramentum charitatis, ut supra dictum est. Sed charitas non videtur præservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod nec hoc sacramentum præservet hominem a peccato.

3. Præterea, origo peccati in nobis est lex *peccati*, *quæ est in membris* nostris, ut patet per Apostolum Rom., VII, 23. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati non ponitur effectus hujus sacramenti, sed magis baptismi. Ergo præservare a peccatis futuris non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan., VI, 50: *Hic est panis de cælo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non morietur*; quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum præservet a morti spirituali, quæ est per peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quædam spiritualis mors animæ. Unde hoc modo præservatur aliquis a peccato futuro, quo præservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter : uno modo inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic præservatur a morte per cibum, et medicinam ; alio modo per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic præservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum præservat a peccato ; nam primo quidem per hoc quod Christo conjungit per gratiam roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud psal. CIII, 5 : *Panis cor hominis confirmat* *. Et Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 11, col. 1611, t. 3 : « Securus accede, panis est, non venenum. » Alio modo in quantum est [1] signum passionis Christi, per quam victi sunt dæmones, repellit omnem dæmonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit *Super Joan.*, *hom.* XLVI, § 3, col. 18, t. 14 : « Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo. »

* Confirmet.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus hujus sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa, quod ejus effectus recipitur in materia secundum modum materiæ. Homo autem in statu viæ est hujus conditionis, quod liberum arbitrium ejus potest flecti in bonum et malum. Unde licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem præservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod etiam charitas quantum est in se præservat hominem a peccato, secundum illud Rom., XIII, 10 : *Dilectio proximi malum non operatur* : sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam charitatem peccat, sicut post susceptionem hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget charitatem, quia, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. XXXVI, col. 25, t. 6, « augmentum charitatis est diminutio cupiditatis. » Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam præservatur homo a peccato.

Conclusio. — Cum per eucharistiæ sacramentum, quo Deo conjungimur, et passio ipsa Christi significatur, intus in animo homines roborantur, et exterius omnis dæmonum depellatur incursus, eo præservari hominem a futuris criminibus certum est.

[1] Parm. addit : « quoddam. »

ARTICULUS VII.

Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

2. Præterea, effectus hujus sacramenti est adeptio gratiæ et gloriæ, et remissio culpæ ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur et gratiam, et gloriam, et remissionem culpæ, absque actione et passione propria, alio sumente vel offerente hoc sacramentum.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodesset aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui, si multi sumerent hoc sacramentum, multis hostiis in una missa consecratis, quod non habet Ecclesiæ consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicujus salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

Sed contra est quod in celebratione hujus sacramenti fit pro multis aliis deprecatio; quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Hoc ergo sacramentum non solum sumentibus prodest.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, hoc sacramentum, non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi: qua Christus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes., v, habet rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest, et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in canone missæ: « Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur. »

Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur. Unde et in canone missæ dicitur : « Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ. » Et utrumque modum [1] Dominus exprimit [2] dicens, Matth., XXVI, et Luc., XXII : *Qui pro vobis*, scilicet sumentibus, *et pro multis* [3] aliis *effundetur in remissionem peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum præ aliis habet quod est sacrificium; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi prodest quidem omnibus [4] ad remissionem culpæ et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem; ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus dicit *Ad Renatum*, lib. I *De anima et ejus orig.*, cap. IX, col. 480, t. 10 : « Quis offerat corpus Christi nisi pro eis qui membra sunt Christi? » Unde et in canone missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

Ad tertium dicendum, quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod juvamentum. Similiter etiam ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una missa non multiplicatur effectus hujus sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium : nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una missa multas hostias consecratas sumat, participabit

[1] Parm. addit : « proficiendi »
[2] Parm. : « expressit. »
[3] Parm. : « scilicet aliis. »
[4] Parm. addit : « quantum ad sufficientiam. »

majorem effectum sacramenti. In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideo multiplicatur effectus sacrificii, et sacramenti.

CONCLUSIO, — Quamquam eucharistiæ sacramentum sumentibus prosit, non modo ut sacrificium est, verum etiam ut sacramentum, aliis tamen non sumentibus, nonnisi per modum sacrificii prodest.

ARTICULUS VIII.

Utrum per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus hujus sacramenti. Dicit enim Augustinus super illud Joan. VI : *Patres vestri manducaverunt manna*, *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 11, col. 1611, t. 3 : « Panem cælestem spiritualiter manducate ; innocentiam ad altare apportate ; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera. » Ex quo patet quod quotidiana peccata, quæ venialia[1] dicuntur, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum hujus sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum hujus sacramenti.

2. Præterea hoc sacramentum non est minoris virtutis quam baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap., I, 5, dicitur, *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum hujus sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Præterea, nihil quod removetur per actionem alicujus causæ, potest impedire ejus effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt ejus effectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1150, t. 1 : « Ignis ejus, quod in nobis est desiderii, assumens eam quæ ex carbone, » id est ex hoc sacramento, « ignitionem, comburat nostra peccata et illuminet corda nostra, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur. » Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia quæ impediunt fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccata venialia impediunt effectum hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod peccata venialia dupliciter accipi possunt : uno modo prout sunt præterita ; alio modo prout sunt actu exercita. Primo quidem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata venialia commissa devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie hujus sacramenti consequatur effectum. Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt hujus sacramenti effectum, sed in parte. Dictum est enim, quod effectus hujus sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiæ vel charitatis, sed etiam quædam actualis refectio spiritualis dulcedinis, quæ quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus ; non autem tollitur augmentum habitualis gratiæ vel charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter : et ideo habitualem effectum hujus sacramenti percipit, non autem actualem.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, id est fervorem charitatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio per quam acquiritur prima perfectio, quæ est habitus vel forma : hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet actualem delectationem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de venialibus præteritis, quæ per hoc sacramentum tolluntur.

CONCLUSIO. — Quamquam venialia peccata præterita effectum sacramenti minime impediant, actu tamen exercita possunt ex parte effectum illum impedire.

QUÆSTIO LXXX

DE USU, SEU SUMPTIONE HUJUS SACRAMENTI IN COMMUNI.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de usu sive sumptione hujus sacramenti : et primo

[1] Parm. : « venialia quæ quotidiana dicuntur. »

quidem in communi; secundo quomodo Christus est usus hoc sacramento.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter; 2° utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum ; 3° utrum solius hominis justi sit manducare sacramentaliter; 4° utrum peccator manducans sacramentaliter peccet; 5° de quantitate hujus peccati; 6° utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus; 7° utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione hujus sacramenti; 8° utrum sit solum a jejunis sumendum; 9° utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis; 10° utrum sit quotidie sumendum; 11° utrum liceat omnino abstinere; 12° utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc., ita etiam hoc sacramentum est spiritualis cibus; unde Dominus de hoc sacramento loquens dicit, Joan., VI, 64 : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet hæc distinctio adhiberi.

2. Præterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

3. Præterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter, nisi etiam sacramentaliter manducet; alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent; frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine ea spiritualis esse posset. Non igitur convenienter distinguitur[1] duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

Sed contra est quod super illud I Corinth., XI : *Qui manducat et bibit indigne*, etc., dicit Glossa *ordin.*, col. 539, t. 2 : « Duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualem. »

Respondeo dicendum, quod in sumptione hujus sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius; de quorum utroque jam supra dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quod percipit ejus effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis impeditur a percipiendo effectu hujus sacramenti; et talis sumptio hujus sacramenti est imperfecta.

Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem et charitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa baptismum et alia hujusmodi sacramenta similis distinctio adhibetur. Nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. In hoc tamen differunt, quia cum alia sacramenta perficiantur in usu materiæ, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti; hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiæ, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In baptismo etiam et in aliis sacramentis characterem imprimentibus illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali, quam in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod sacramentalis manducatio, quæ pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea; sed illa

[1] Parm. addit : « circa hoc sacramentum. »

sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur, quæ effectum non consequitur; sicut imperfectum, quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideo sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquæ, ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum : et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter, et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere hæc sacramenta jam instituta : alio modo propter figuram, sicut dicit Apostolus I Cor., x, 2, quod antiqui patres *baptizati sunt in nube et in mari*, et quod *spiritualem escam manducaverunt, et spiritualem potum biberunt.* Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est.

Conclusio. — Duo sunt manducandi sacramentum modi : aliter sacramentalis, per quem solum percipitur sacramentum : alter spiritualis, per quem suscipitur effectus sacramenti; quo homo spiritualiter Christo conjungitur.

ARTICULUS II.

Utrum solius hominis sit hoc sacramentum spiritualem sumere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere, sed etiam angelorum : quia *Super* illud *ps.* lxxvii, : *Panem angelorum manducavit homo*, dicit Glossa *ord.*, col. 969, t. 1, « id est, corpus Christi, qui est vere cibus angelorum. » Sed hoc non esset, si angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Præterea, Augustinus dicit *Super Joan., tract.* xxvi, § 15, col. 1614, t. 3: « Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis. » Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti angeli. Ergo sancti angeli spiritualiter manducant.

3. Præterea, Augustinus in lib. *De verbis Domini, serm.* lxxi, § 17, col. 453, t. 5, dicit : « Spiritualiter manducandus est Christus, quoniam ipse dicit : Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo. » Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis angelis, in quibus per charitatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam angelorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Super Joan., tract.* xxvi, § 11, col. 1611, t. 3: « Panem de altari spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate. » Sed angelorum non est accedere ad altare tamquam aliquid [1] inde sumpturi. Ergo angelorum non est spiritualiter manducare.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter, uno modo [2] ipsum Christum prout in sua specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum in quantum ei uniuntur fruitione charitatis perfectæ, et visione manifesta, quem panem expectamus in patria, non per fidem, sicut nos ei hic unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti; inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum; quod non competit angelis. Et ideo licet angeli spiritualiter manducent Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriæ, eo modo quo angeli eo fruuntur; et quia ea quæ sunt ad finem derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem angelo-

[1] Parm. : « sint. »

[2] Parm. : « manducare spiritualiter ipsum Christum : uno modo prout. »

rum, quia primo et principaliter est angelorum, qui eo fruuntur in specie propria ; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

Ad secundum dicendum, quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines[1] per fidem, angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in ænigmate. Et ideo, proprie loquendo, non angelis, sed hominibus convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod Christus manet in hominibus secundum præsentem statum per fidem, sed in angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est.

Conclusio. — Angeli cum desiderium sumendi Christum sub sacramentalibus speciebus non habeant, sed visione manifesta eo perfruantur, Christum quidem spiritualiter manducant; non autem eucharistiæ sacramentum, sed hoc spiritualiter sumere soli homini convenit.

ARTICULUS III.

Utrum solus homo justus possit Christum sacramentaliter manducare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter, nisi homo justus. Dicit enim Augustinus [2] in libro *De remedio pœnitentiæ* : Ut quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti ; credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare. » Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, quod est panis vivus.

2. Præterea, hoc sacramentum maxime dicitur esse sacramentum charitatis; ut supra dictum est. Sed sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores privantur charitate; infideles autem non videntur posse sacramentaliter sumere hoc sacramentum, cum in forma hujus sacramenti dicatur, « Mysterium fidei ». Ergo pari ratione neque aliquis peccator potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Præterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis ; dicitur enim in psal. xlviii, 21, de homine peccatore : *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sed animal brutum, puta mus aut canis non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum baptismi. Ergo videtur quod pari ratione neque peccatores hoc sacramentum manducent.

Sed contra est quod *Super* illud *Joan.*, vi : *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt*, dicit Augustinus *Tract.* xxvi *in Joan.*, § 11, col. 1611. t. 3 : « Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur; unde dicit Apostolus : Judicium sibi manducat et bibit. » Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum justi.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam antiqui erraverunt dicentes quod corpus Christi nec etiam sacramentaliter a peccatoribus sumitur, sed quam cito labiis peccatoris figitur [3], tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi.

Sed hoc est erroneum ; derogat enim veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quod, manentibus speciebus, corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia panis maneret, si ibi adesset, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur; unde tamdiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum justus.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa et similia sunt intelligenda de spirituali manducatione, quæ peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur prædictus error

[1] Parm. : « et homines et angeli : sed homines per. etc. »

[2] *Decretum* ex quo hæc desumpsit D. Thomas, librum *De remedio pœnitentiæ* olim afferebat ; recentiores autem editores, caput xlvi *Decr.* ex duobus Augustini locis, scil. *Tract.* xxv et *Tract.* xxvi *in Joannem*, confectum esse notant. Unde antiquæ loci indicationi, scil. « Aug. in libro *De remedio pœnitentiæ*, nova substituendo est, scilicet, *Tract.* xxv *in Joan.*, § 12, col. 1602, t. 3.

[3] Parm. : « contingitur. »

processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualem manducationem.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit; unde manducat Christum sacramentaliter, si ly « sacramentaliter » determinat verbum ex parte manducati; si autem ex parte manducantis, tunc proprie loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit, ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos vel etiam circa hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est, quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suæ dignitatis, præsertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi: quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est. Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento; unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat, sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens, non cadit in divisione alicujus generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi, non ponitur tertius præter sacramentalem et spiritualem.

Conclusio. — Cum corpus Christi in sacramento semper permaneat donec species sacramentales corrumpantur, etiam injustos homines Christi corpus manducare consequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter non peccet. Non enim est majoris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi sub specie propria non peccabant, quin etiam veniam peccatorum consequebantur, sicut legitur Lucæ, VII, de muliere peccatrice; et Matth., XIV, 36, dicitur: *Quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti ejus, salvi facti sunt.* Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2. Præterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quædam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth., IX, 12: *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus;* infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum absque culpa sumere possunt.

3. Præterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maxime bonis. Maxima autem bona, secundum Augustinum in lib. II *De libero arbitrio*, cap. XIX, col. 1268, t. 1, sunt quibus nullus male potest uti. Nullus autem peccat, nisi per abusum alicujus rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Præterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator ex eo quod sumit hoc sacramentum, peccet, videtur etiam quod peccaret videndo, quod patet esse falsum, cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati, nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia secundum hoc omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes, cum Apostolus dicat I Corinth., IV, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

Non ergo videtur quod peccatori

cedat in culpam, si hoc sacramentum sumat.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., XI, 29 : *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, id est *condemnationem*. Dicit autem Glossa ibidem, quod « indigne manducat et bibit, qui in crimine est vel irreverenter tractat. » Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum ejus quod est res sacramenti. Duplex autem est res hujus sacramenti, sicut supra dictum est; una quidem quæ est significata et contenta, scilicet ipse Christus ; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum; quod quidem fit per fidem formatam quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit; et ideo incurrit sacrilegium, tamquam sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et præterea Christus adhuc gerebat simitudinem carnis peccati; et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat; sed remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit a muliere, quæ defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Joan., XX, 17 : *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum ;* scilicet in « corde tuo » ut Augustinus exponit, *Tract.* CXXI *in Joan.*, § 3, col. 1957, t. 3. Et ideo peccatores, qui defectum fidei formatæ patiuntur circa Christum, repelluntur a contactu hujus sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet medicina competit secundum, quemlibet statum[1]; nam medicina quæ datur jam liberatis e febre ad confortationem, noceret, si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam baptismus et pœnitentia sunt medicinæ purgativæ, quæ dantur ad tollendam febrem peccati : hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quæ non debet dari nisi liberatis a peccato.

Ad tertium dicendum, quod maxima bona intelligit Augustinus virtutes animæ, quibus nullus male utitur, quasi principiis mali usus; utitur tamen eis aliquis male, quasi objectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentnm, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed objectum. Unde Augustinus dicit, *Tract.* LXII *in Joan.*, § 1, col. 1801, t. 3 : « Multi[3] indigne accipiunt corpus Christi, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim per bonum factum est malum, dum male accipitur bonum: sicut e contra Apostolo per malum factum est bonum, cum bene accepit malum; » scilicet cum stimulum Satanæ patienter portavit.

Ad quartum dicendum, quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum ejus, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum. Non baptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem hujus sacramenti, ut patet per Dionysium in lib. *Eccles. hierarch.*, cap. VII, § 3, part. III, col. 558, t. 1. Sed ad manducationem non sunt admittendi, nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter, sunt Christo conjuncti.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter : uno modo per culpam suam, vel quia per ignorantiam juris, quæ non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse pec-

[1] Parm. : « infirmitatis. »
[2] Parm. : « quasi. »
[3] Plenius in textu D. Augustini.

catum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod Apostolus dicit I Corinth., xi, 28 : *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius, puta cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus ; et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus ; sufficit enim si in se signa contritionis inveniat, puta si doleat de præteritis, et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati, propter ignorantiam facti quæ excusat, puta si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator ; similiter etiam si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad ejus deletionem generalis contritio, ut infra dicetur ; unde jam non est dicendus peccator.

Conclusio. — Cum peccatores sumentes hoc sacramentum cum peccato mortali significent se Christo per fidem formatam unitos esse, falsitatem in sacramento committentes, sacrilegii crimen incurrunt et mortaliter peccant.

ARTICULUS V.

Utrum accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim Apostolus I ad Cor., xi, 27 : *Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini*; Glossa ibidem, « hoc est, ac si Christum occiderit, punietur. » Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam Christi accedit, videtur esse gravissimum.

2. Præterea, Hieronymus dicit [1] in quadam *Epistola*, xlii inter spur., § 2, col. 288, t. 11 : « Quid tibi cum feminis, qui ad altare cum Deo fabularis ? Dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter eisdem labiis Filium Dei oscularis, quibus osculatus es labia meretricis ? Cum Juda, osculo Filium hominis tradis ? » Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare, sicut Judas peccavit, cujus peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et præcipue peccatum infidelitatis. Ergo cujuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Præterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis projiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinium, gravissimum reputaretur ejus peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

Sed contra est quod *Super* illud *Joan.*, xv, 22 : *Si non venissem, et locutus eis* * *non fuissem peccatum non haberent*, dicit Augustinus *Tract.* lxxxix *in Joan.*, § 1, col. 1856, t. 3, hoc intelligendum esse de peccato infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata, et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis. * *Et locutus fuissem eis.*

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem secundum rationem suæ speciei, quæ attenditur ex parte objecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est majus, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quæ committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiæ. Secundario autem sunt gravia peccata quæ committuntur in humanitatem Christi : unde et Matth., xii, 32, dicitur : *Qui* * *dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei* ; *qui autem dixerit* verbum *contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Tertio autem loco sunt peccata quæ committuntur contra sacramenta, quæ pertinent ad humanitatem Christi ; et post hæc sunt alia peccata contra puras creaturas. * *Quicumque.*

[1] Hieronymo abnuitur, et in dicta ep. leguntur tantummodo : « Quid tibi cum feminis qui ad altare cum Deo fabularis? » — Cætera desunt.

Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis; puta peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu, vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt: in quibusdam vero minus grave; puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt.

Sic ergo patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen est omnium gravissimum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum, secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi; non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius, primo quidem quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in sua [1] specie propria: hoc autem peccatum est contra corpus Christi in specie sacramenti; secundo, quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

Ad secundum dicendum, quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Judæ Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo charitatis Christum offendit; non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut etiam prius dictum est. Hæc tamen criminis similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus. Nam et per alia peccata mortalia agitur contra charitatem Christi, cujus signum est hoc sacramentum; et tanto magis quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem hujus sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subjicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius charitatis, quam fervoris ejus. Unde et peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiæ unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem hujus sacramenti, quod est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, ut [2] dictum est. Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum, quam fidelis peccator; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, præsertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse; quia quantum est in se, diminuit sanctitatem hujus sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et Apostolus, I Cor., XI, assignans rationem hujus peccati, dicit: *Non dijudicans corpus Domini*, id est, non discernens ipsum ab aliis cibis; quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod ille qui projiceret hoc sacramentum in lutum, multo gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit, primo quidem quia ille hoc faceret ex intentione injuriam faciendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens; secundo quia peccator est capax gratiæ: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quæcumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui projiceret ipsum canibus ad manducandum vel qui projiceret in lutum [3] conculcandum.

CONCLUSIO. — Peccatum accedentium ad sacramentum cum mortalis criminis conscientia, quamquam secundum suam speciem gravius sit plerisque aliis, non est tamen omnium gravissimum.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdos debeat denegare corpus Christi, peccatori petenti.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non enim est faciendum contra Christi præceptum prop-

[1] Parm. non habet: « sua. »
[2] Parm. addit: « supra. »
[3] Parm.: « ad. »

ter vitandum scandalum neque [1] propter vitandam infamiam alicujus. Sed Dominus præcepit Matth. VII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus*; maxime autem datur sanctum canibus, cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicujus debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Præterea, de duobus malis minus malum est eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Videtur ergo hoc potius esse eligendum quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam quod detur ei hostia non consecrata.

3. Præterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad [2] eorum manifestationem. Legitur enim in *Decr.*, II, quæst. V, cap. XXIII, col. 615 : « Sæpe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur; idcirco statuimus ut quando ipsi fratres de talibus se expurgare debuerint, missa ab abbate celebretur, vel ab aliquo cui abbas præceperit, præsentibus fratribus; et sic, expleta missa, omnes communicent in hæc verba : Corpus Christi sit mihi ad probationem hodie. » Et infra, cap. XXVI : « Si episcopo aut presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, pro singulis missam celebrare debet et communicare, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere. » Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia si frontem verecundiæ abjecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, *serm.* XVI, c. IV, etc, col. 509, t. 5. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiamsi petant.

Sed contra est quod *Super* illud *psal.* XXI, *Manducaverunt, et adoraverunt omnes pingues terræ*, dicit Augustinus [3] *Super ps.* XLVIII, v. 3, col. 545, t. 4 : « Non prohibeat dispensator pingues terræ, id est, peccatores, in mensa Domini manducare. »

Respondeo dicendum, quod circa peccatores distinguendum est : quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti, scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii, aut publici raptores, vel etiam per aliquod judicium ecclesiasticum vel sæculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus sacra communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quemdam, *Epist.* LXI, col. 362 : « Pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrione et mago illo qui apud vos constitutus adhuc in artis suæ dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum cæteris Christianis debeat dari. Puto nec majestati divinæ, nec evangelicæ disciplinæ congruere, ut pudor et honor Ecclesiæ tam turpi et infami contagione fœdetur. »

Si vero non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad dominicam mensam, non potest ei jus suum tolli, nisi pro aliqua causa manifesta. Unde *Super* illud I *Cor.*, V, 11 : *Si is qui frater nominatur*, etc., dicit Glossa [4] August. : « Nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo sive sæculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum. » Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequam de peccatis pœniteant et Ecclesiæ reconcilietur; nam post pœnitentiam et reconciliationem etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, præcipue in articulo mortis. Unde in concilio Carthaginensi III, *Decr.*, dist. II *De consecr.*, c. XCVI, col. 1781, legitur : « Scenicis atque histrionibus cæterisque hujusmodi personis, vel apostatis conversis ad Deum reconciliatio non negetur. »

Ad primum ergo dicendum, quod sancta prohibentur dari canibus, id est, peccatoribus manifestis : sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino judicio reservanda.

Ad secundum dicendum, quod licet pejus sit peccatori occulto peccare mortaliter, sumendo corpus Christi, quam infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi pejus est peccare mortaliter infamando injuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere, ut alium liberet a peccato. Unde

[1] In Parm. : « scandalum vel infamiam. »
[2] In Parm. : « ad criminis. »
[3] Deest apud Augustinum.
[4] Ex Aug., *Serm.* CCCLI, col. 1546, t. 5.

Augustinus dicit in lib. QQ. *Super Genesim*, quæst. XLII, col. 559, t. 3 : « Periculosissime admittitur hæc compensatio, ut nos faciamus mali aliquid, ne alius gravius malum faciat. » Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari quam indigne ad mensam Domini accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratæ ; quia sacerdos hoc faciens, quantum in se est, facit idololatrare illos qui credunt esse hostiam consecratam, sive alios præsentes, sive etiam ipsum sumentem : quia, ut Augustinus dicit *Sup. psalmum* XCVIII, § 9, col. 1264, t. 4, « nemo carnem Christi manducet, nisi prius adoret. » Unde extra *De celebratione missarum*, cap. « De homine, » dicitur : « Licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter, si se ingerat irreverenter ad illud : gravius tamen videtur offendere qui fraudulentur illud præsumpserit simulare. »

Ad tertium dicendum, quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum Pontificum. Dicit enim Stephanus Papa *Decr.*, II, qu. V, cap. XX, col. 612 : « Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones : spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, commissa sunt regimini nostro judicare; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. » Et idem habetur extra *De purgationibus*, « cap. Ex tuarum. » In omnibus enim talibus esse videtur Dei tentatio; unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur, si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret judicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine, quasi ad examinationem.

Conclusio. — Divina majestas et evangelica disciplina exigit, ut manifestis ac publicis peccatoribus etiam petentibus sacra denegetur communio, non autem occultis, qui Dominicæ mensæ accedendi jus in baptismo acceptum, nullo publico scelere amiserunt.

ARTICULUS VII.

Utrum nocturna pollutio aliquem impediat a sumptione hujus sacramenti.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato; dicit enim Augustinus, XII *Super Gen. ad litt.*, cap. XV, col. 466, t. 3 : « Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo caro movetur, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilante dicitur; quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est. » Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab hujus sacramenti perceptione[1].

2. Præterea, Gregorius dicit in *Epistola ad Augustinum episcopum Anglorum*, lib. XI *Regist.*, *epist.* LXIV, ad interrogat. X, col. 1197, t. 3 : « Si quis sua conjuge non cupidine voluptatis captus, sed solummodo liberorum creandorum gratia utitur, iste profecto de ingressu Ecclesiæ, sive de sumendo corporis dominici mysterio suo est relinquendus judicio : quia a nobis prohiberi non debet accipere qui in igne positus nescit ardere. » Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Præterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliæ immunditiæ corporales, quæ secundum legem impediebant ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione corporis Christi[2] : sicut de muliere pariente vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente scribit B. Gregorius Augustino, Anglorum episcopo, ibid., col. 1194. Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediat hominem a sumptione hujus sacramenti.

4. Præterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione hujus sacra-

[1] Parm. : « assumptione. »

[2] Parm. : « hujus sacramenti. »

menti, nec etiam peccatum mortale post pœnitentiam. Sed dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato præcedenti, sive crapulæ, sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale; et si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane pœniteat, et peccatum suum confiteatur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione hujus sacramenti.

5. Præterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet[1] homicidium perpetrare, aut furtum, aut quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata cum pollutione subsequente impediat a sumptione hujus sacramenti.

Sed contra est quod Levit., xv, 16, dicitur : *Vir de quo egreditur semen coitus, immundus erit usque ad vesperum.* Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impediatur a sumptione hujus sacramenti, quod est maximum sacramentum.

Respondeo dicendum, quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari : unum quidem, ratione cujus ex necessitate impedit hominem a sumptione hujus sacramenti; aliud autem ratione cujus non ex necessitate impedit hominem[2], sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab hujus sacramenti perceptione solum peccatum mortale. Et quamvis nocturna ipsa pollutio secundum se considerata peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen ratione suæ causæ, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnæ. Quandoque enim provenit a causa extrinseca spirituali, scilicet ex dæmonum illusione, qui, sicut in prima parte habitum est , phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex præcedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, vel ex superfluitate sive debilitate naturæ, sive etiam[3] superfluitate cibi vel potus. Quælibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem hujus sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis Domini. Si vero sit cum peccato mortali, impedit ex necessitate.

Illusio enim dæmonum quandoque provenit ex præcedenti negligentia præparationis ad devotionem[4]; quæ potest esse vel[5] mortale vel veniale peccatum; quandoque vero provenit ex sola nequitia dæmonum volentium impedire hominem a sumptione hujus sacramenti. Unde legitur in *Collationibus Patrum*, collat. XXII, cap. VI, col. 1225, t. 1, quod cum quidam[6] pateretur pollutionem semper in festis in quibus erat communicandum, seniores comperto quod nulla causa ab ipso præcesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio dæmonum.

Similiter etiam præcedentes cogitationes lascivæ quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare; et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non erunt cogitationes immundæ, sed honestæ; ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Quandoque vero præcedentes cogitationes sunt ex concupiscentia et delectatione; et si adsit consensus, erit peccatum mortale; sin[7] autem, veniale.

Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturæ, unde quidam etiam in vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur : vel etiam si sit ex superfluitate naturæ; sicut enim contingit sanguinem fluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum Philosophum, lib. I *De gener. animal.*, cap. XIX, a princ. Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus; et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale; licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cognitiones, propter facilitatem consensus, quam circa

[1] Parm. : « somniet se. »
[2] Parm. addit : « ab hujusmodi sacramenti perceptione. »
[3] Parm. addit : « vel. »

[4] Ita Mss. et editi passim. Al. : « ad devotionem et orationem. »
[5] Parm. : « et mortale et. »
[6] Parm. addit : « frater. »
[7] Parm. : « si autem desit, erit. »

sumptionem cibi et potus. Unde et Gregorius, scribens Augustino Anglorum episcopo, dicit, *Resp. ad interr.* XI, col. 1198, cessandum esse a communione, quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi vel potus, præsertim si necessitas adsit. Sic igitur, ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio impediat ex necessitate sumptionem hujus sacramenti.

Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo : quorum unum semper accidit, scilicet quædam fœditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere, unde et volentes tangere aliquid sacrum, manus lavant; nisi forte talis immunditia sit perpetua vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis, vel aliquid hujusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quæ sequitur pollutionem nocturnam, præcipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum, quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit ubi supr., « cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhiberi ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit. »

Ad primum ergo dicendum, quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione hujus sacramenti nisi propter peccatum mortale; sed ex quadam convenientia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod coitus conjugalis, si sit sine peccato, puta si fiat causa prolis generandæ, vel causa reddendi debitum, non alia ratione impedit sumptionem hujus sacramenti, nisi sicut dictum est de pollutione nocturna quæ accidit sine peccato, scilicet propter immunditiam corporalem, mentis distractionem; ratione cujus Hieronymus dicit [1] *Super Matthæum* : « Si panes propositionis non poterant ab his qui uxores tetigerant comedi, quanto magis panis ille qui de cælo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulo ante hæsere complexibus, violari, atque contingi? Non quod nuptias condemnemus, sed quod eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a carnis operibus debeamus. Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod « talis est suo judicio relinquendus. Si vero « non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere, » ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in *Epistola* supra dicta *ad Augustinum Anglorum episcopum*, resp. ad int. XI, col. 1198, in veteri Testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novæ legis spiritualiter intelligit. Unde hujusmodi corporales immunditiæ, si sint perpetuæ vel diuturnæ, non impediunt sumptionem hujus sacramenti salutaris, sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia; si vero cito transeant, sicut immunditia pollutionis nocturnæ, ex quadam congruentia impediunt sumptionem hujus sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deuter., XXIII, 10, dicitur : *Si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra; et non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua.*

Ad quartum dicendum, quod licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpæ, non tamen aufertur corporalis immunditia, et distractio mentis ex pollutione consecuta.

Ad quintum dicendum, quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis, sicut fornicatio somniata propter delectationis intensionem; si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quæ est peccatum, præsertim mortale, impedit a sumptione hujus sacramenti ratione suæ causæ.

CONCLUSIO. — Quamquam nocturna pollutio quam nullum mortale crimen præcessit, vel causavit, non impediat necessario a sacramenti perceptione, deceret tamen sic indispositum abstinere.

ARTICULUS VIII.

Utrum cibus vel potus præassumptus impediat sumptionem hujus sacramenti.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cibus vel potus præassumptus non impediat sumptionem hujus sacramenti.

[1] Apud Hieronymum legitur. Error ex *Decreto* pronit, XXXIII, q. IV, c. I, col. 1645, unde prædicta a D. Thoma desumpta sunt. Vide inter opera Augustini *Sermonem de esu agni*, col. 1304, t. 6.

Hoc enim sacramentum est a Domino institutum in cœna. Sed Dominus, postquam cœnavit, hoc sacramentum discipulis suis tradidit, sicut patet Luc., XXII, et I Corinth., XI. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Præterea, I Corinth., XI, 33, dicitur: *Cum convenitis ad manducandum*, scilicet corpus Domini, *invicem expectate*; *si quis* autem *esurit*, *domi manducet*; et ita videtur quod postquam aliquis domi manducaverit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

3. Præterea, in Concilio Carthaginensi III, legitur, *De cons.*, dist. I, cap. XLIX, col. 1721 : « Sacramenta altaris nonnisi a jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cœna Domini celebratur. » Ergo saltem illa die aliquis potest corpus Christi post alios cibos sumere.

4. Præterea, sumptio aquæ vel medicinæ, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate vel reliquiarum cibi in ore manentium, neque jejunium Ecclesiæ solvit, neque sobrietatem tollit, quæ exigitur ad hoc quod aliquis reverenter sumat hoc sacramentum. Ergo per prædicta non impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti.

5. Præterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, et forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis, si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque major distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi præassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

6. Præterea, non minor reverentia debetur huic sacramento jam sumpto quam ante sumptionem. Sed sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *Responsionum ad Januarium*, *epist.* LIV, cap. VI, col. 203, t. 2 : « Placuit Spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti in os christiani prius dominicum corpus intraret quam cæteri cibi. »

Respondeo dicendum, quod aliquid impedit sumptionem hujus sacramenti dupliciter : uno modo secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum hujus sacramenti, ut supra dictum est : alio modo propter prohibitionem Ecclesiæ : et sic impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti post cibum et potum assumptum, triplici ratione : primo quidem, sicut Augustinus dicit, « in honorem hujus sacramenti, » ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum; secundo, propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus qui est res hujus sacramenti, et charitas ejus debet primo fundari in cordibus nostris, secundum illud Matth., VI, 33 : *Quærite primum regnum Dei;* tertio propter periculum vomitus et ebrietatis, quæ quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et Apostolus dicit I Cor., XI, 21 : *Alius quidem esurit*, *alius autem ebrius est.*

Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitatur, ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur *De cons.*, dist. II, cap. XCIII : « Presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, ubi supr., « neque quia post cibos dedit Dominus, propterea pransi, aut cœnati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debent, aut sicut faciebant, quos Apostolus arguit et emendat, mensis suis miscere. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit altius infigere cordibus et memoriæ discipulorum; et ideo non præcepit quo deinceps tali ordine sumeretur, ut apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum. »

Ad secundum dicendum, quod illud verbum in Glossa sic exponitur : « Si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios, manducet domi cibos suos, id est, pane terreno pascatur, nec post eucharistiam sumat. »

Ad tertium dicendum, quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam; ut in repræsentationem dominicæ cœnæ illo die a non jejunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc abrogatum est; nam, sicut Augustinus in lib. prædicto, ubi supr., dicit, « per universum orbem mos iste servatur, » ut scilicet corpus Christi a jejunis sumatur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, jejunium duplex est: jejunium naturæ, quod importat privationem cujuscunque præassumpti per modum cibi vel potus, et tale jejunium requiritur ad hoc sacramentum propter prædicta. Et ideo neque post assumptionem aquæ, vel alterius cibi aut potus, vel etiam medicinæ, in quantumcumque parva quantitate, licet hoc sacramentum accipere. Nec refert utrum aliquid hujusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiæ tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem hujus sacramenti, quia non trajiciuntur per modum cibi, sed per modum salivæ; et eadem ratio est de reliquiis aquæ vel vini, quibus os abluitur, dummodo non trajiciantur in magna quantitate, sed permixtæ salivæ, quod vitari non potest. Aliud autem est jejunium Ecclesiæ, quod instituitur ad carnis macerationem, et tale jejunium per prædicta non impeditur, quia prædicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod hoc sacramentum prius quam alii cibi debet in os christiani intrare, non est intelligendum absolute respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset vel bibisset, nunquam posset postea hoc sacramentum accipere, sed est intelligendum quantum ad eumdem diem; et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidem ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt, Ecclesia tamen sero [1] diem a media nocte incipit. Et ideo si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum; potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum [2] dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem præcepti; refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem, vel indigestionem; ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem hujus sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione hujus sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus; quæ quidem devotio magis impeditur per præcedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines jejunent ante sumptionem hujus sacramenti, quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem hujus sacramenti et reliquos cibos. Unde et in missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa Clemente, ut habetur *De consecrat.*, dist. XXIII, col. 1740: « Si mane dominica portio editur, usque ad sextam jejunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperum. » Antiquitus enim rarius missarum solemnia celebrabantur, et cum majori præparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari, et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

Conclusio. — Solum mortale crimen impedit secundum se hujus sacramenti sumptionem, cibus vero vel potus præassumptus nonnisi ex rationabili Ecclesiæ statuto, tum ob sacramenti honorem et significationem, tum etiam ob vomitus et ebrietatis periculum.

ARTICULUS IX.

Utrum non habentes usum atironis debeant suscipere hoc sacramentum.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et præcedente sui examinatione accedat, secundum illud I Corinth., XI, 28: *Probet seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Præterea, inter alios qui carent usu rationis sunt etiam arreptitii, qui energumeni dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione hujus sacramenti arcentur, secundum Dionysum in lib. *Eccles. hierarch.*, cap. III, part. III, § 6 et 7, col. 431, etc., t. 1. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Præterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse in-

[1] Parm.: « Ecclesia tamen romana diem. »

[2] Parm.: « assumptum. »

nocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

Sed contra est quod legitur in concilio Arausicano, *Decr.*, XXVI, quæst. VI, cap. « Qui recedunt, » col. 1359 : « Amentibus, quæcumque pietatis sunt, conferenda sunt; » et ita est eis conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

Respondeo dicendum, quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns, qui male videt: et quia tales possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum.

Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt : et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo præcessit hujus sacramenti devotio: aut non semper caruerunt usu rationis; et tunc, si prius, quando erant compotes suæ mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi: nisi forte timeatur periculum vomitus, vel expuitionis. Unde in Concilio Carthaginensi IV, can. 76, legitur, *Decret.*, XXVI, quæst. VI, cap. VIII, col. 1359: « Is qui pœnitentiam in infirmitate petit, si casu dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat pœnitentiam; et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus eucharistia. »

Ad primum ergo dicendum, quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem præsentem, quantum ad alios autem præteritam.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis dæmonis extincta, quæ viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio et de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit, *Collat.* VII, cap. XXX, col. 709, t. 1 : « Eis qui ab immundis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam. »

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de pueris recenter natis, et de amentibus, qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda. Quamvis quidam Græci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, cap. II *Cælest. hierarch.*, § 8, col. 403, t. 1, dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitæ patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Joan., VI, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis;* quia sicut Augustinus[1] scribit Bonifacio, *Decr.*, dist. IV *de consec.*, c. CXXXI, col. 1846, « tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit, » scilicet spiritualiter, « quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur. Sed quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

CONCLUSIO. — Non quicumque usu rationis carentes arcendi sunt a sumptione eucharistiæ, sed hi, qui nunquam habuerunt usum rationis : his vero qui in principio habuerunt rationis usum, et postea caruerunt, si cum rationis compotes erant, devotionem ostenderunt, in articulo mortis exhiberi potest sacramentum, nisi forte vomitus vel expuitionis periculum timeatur.

ARTICULUS X.

Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. Sicut enim baptismus repræsentat dominicam passionem, ita et hoc sacramentum. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantum, quia *Christus, semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I Petri, III, 18. Ergo vide-

[1] Cod. : « sicut Augustinus scribit Bonifacio. » Prædicta vero nonnisi in *Decreto* leguntur, ex quo D. Thomas ea desumpsit.

tur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed agnus paschalis, qui fuit figura præcipua hujus sacramenti, ut supra dictum est, non manducabatur nisi semel in anno; semel etiam in anno Ecclesia celebrat Christi passionem, cujus hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non liceat quotidie sumere hoc sacramentum, sed solum semel in anno.

3. Præterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat; unde et laudatur Centurio qui dixit, Matth., VIII, 8 : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum;* et Petrus qui dixit, Lucæ, V, 8 : *Exi a me, quia homo peccator sum, Domine.* Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

4. Præterea, si esset laudabile frequenter hoc sacramentum accipere, quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed major esset frequentia, si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret, quod tamen non habet Ecclesiæ consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

5. Præterea, Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiæ fideles tenentur solum semel communicare in anno; unde dicitur Extra *De pœnitentia et remiss.*, cap. XII : « Omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter, ad minus in Pascha, eucharistiæ sacramentum ; nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum. » Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

Sed contra est quod Augustinus [1] dicit in libro *De Verbis Domini* : « Iste panis quotidianus est, accipe quotidie, ut quotidie tibi pro sit. »

Respondeo dicendum, quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari : unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris, et ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie ejus fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit in lib. IV *De sacramentis*, cap. VI, col. 464, t. 3 : « Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum funditur, debeo semper accipere ; qui semper pecco [2], semper debeo habere medicinam. » Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus [3] cum dixisset : « Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit, » subjungit : « Sic vive ut quotidie merearis accipere. » Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta hujus devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animæ, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere; sed quotiescumque se ad illud homo invenerit præparatum. Unde in lib. *De eccles. dogmatibus*, cap XXIII, col. 1217, t. 8 op. Aug., dicitur : « Quotidie Eucharistiæ communionem accipere nec laudo nec vitupero. »

Ad primum ergo dicendum, quod per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens ejus characterem. Et ideo sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cujus virtus manet in æternum. Unde Hebr., X, 14, dicitur : *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et ideo quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum suscipere. Et quia præcipue baptismus est spiritualis regeneratio, ideo sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit, t. 3, *Super* illud *Joan.*, III : *Quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis ; unde sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde Dominus, Lucæ, XI, 3,

[1] Sermo Augustini quem D. Thomas affert jam in append. rejectus est, utpote qui ex Ambrosii l. V *De sacramentis*, cap. IV, § 25, col. 471, t. 3, totus est excerptus. Unde indicationi erroneæ genuina est substituenda.

[2] Ita communiter. Nicolai ex Ambrosio sic : « Debeo semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur qui semper pecco, etc. »

[3] Legendum : Ambrosius.

docet petere : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; in cujus expositione [1] Augustinus dicit in libro *De verbis Domini :* « Si quotidie accipis, » scilicet hoc sacramentum, « quotidie tibi hodie est, tibi quotidie Christus resurgit ; hodie enim est, quando Christus resurgit. »

Ad secundum dicendum, quod agnus paschalis præcipue fuit figura hujus sacramenti quantum ad passionem Christi, quæ repræsentatur per hoc sacramentum ; et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia celebrat semel in anno memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur; et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie dabatur populo in deserto.

Ad tertium dicendum, quod reverentia hujus sacramenti habet timorem amori conjunctum : unde timor reverentiæ ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est ; ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur et quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit, *Epist.* LIV, cap. III, col. 201, t. 2 : « Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum; neque enim litigaverunt inter se Zachæus et ille Centurio, cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit : *Non sum dignus ut intres sub tectum meum;* ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo. » Amor tamen et spes, ad quam semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori. Unde et cum Petrus dixisset : *Exi a me, Domine, quia homo peccator sum*, respondit Jesus : *Noli timere.*

Ad quartum dicendum, quod quia Dominus dicit, Lucæ, XI : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel communicat, repræsentetur unitas passionis Christi.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversum statum Ecclesiæ diversa circa hoc statuta emanaverunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando magna vigebat devotio fidei christianæ, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent : unde Anacletus Papa, *Decr.*, cap. X, *De consecrat.*, dist. II, col. 1735, dicit : « Peracta consecratione omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus ; sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia. » Postmodum vero diminuto fidei fervore, Fabianus Papa, *Decr.*, cap. XVI, *De consecrat.*, dist. II, col. 1738, indulsit « ut si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Pascha, Pentecoste, et Natali Domini. » Soter etiam Papa, decreto IV, in Cœna Domini dicit esse communicandum, ut habetur in *Decret.*, *de consecrat.*, dist. II, cap. XVII, col. 1738. Postmodum propter iniquitatis abundantiam refrigescente charitate multorum, statuit Innocentius III in concil. Lateran., IV, cap. XXI, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XXIII, col. 1218, t. 8, op. Aug., omnibus diebus dominicis esse communicandum.

CONCLUSIO. — Cum virtus hujus sacramenti hominibus in primis salutaris sit, expedit quotidie illud sumere, si quis se quotidie debita cum devotione præparatum inveniat ; quod propter multa impedimenta non omnibus contingit.

ARTICULUS XI.

Utrum liceat omnino a communione cessare.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat cessare omnino a communione. Laudatur enim Centurio de hoc quod dicit, Matth., VIII, 8 : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum ;* cui comparatur ille qui reputat a communione sibi esse abstinendum, ut dictum est. Cum ergo nunquam legatur Christum in ejus domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitæ suæ a communione abstinere.

2. Præterea, cuilibet licet abstinere ab his quæ non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo licet a sumptione hujus sacramenti omnino cessare.

3. Præterea, peccatores non tenentur communicare ; unde Fabianus Papa cum dixisset, ubi supr. : « Ter in anno omnes

[1] Legendum : Ambrosius in libro V *De sacramentis*, cap. IV, § 26, col. 472, t. 3.

communicent, » adjunxit : « Nisi forte quis majoribus criminibus impediatur. » Si ergo illi qui non sunt in peccato tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam justi, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam justis liceat a communione cessare.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan., VI, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scilicet spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus.

Frustra autem esset votum, nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiæ, sed ex mandato Domini dicentis, Luc., XXII, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ex statuto autem Ecclesiæ sunt determinata tempora exequendi Christi præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in *Pastorali*, parte I, cap. VI, col. 19, t. 3, « illa est vera humilitas, cum ad respuendum quod utiliter præcipitur pertinax non est. » Et ideo non potest esse laudabilis humilitas, si contra præceptum Christi et Ecclesiæ aliquis omnino a communione abstineat. Neque enim Centurioni præceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione hujus sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis; et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione præcepti, pœnitentes tamen qui, ut Innocentius dicit, loc. cit., secundum consilium saderdotis se [1] abstinent, excusantur.

Conclusio. — Cum spiritualis eucharistiæ sumptio, quæ ad salutem necessaria est, percipiendi sacramenti votum includat, votum autem frustra sit, nisi cum adest opportunitas, impleatur; perspicuum est, non solum ex statuto ecclesiæ, sed etiam ex Christi mandato homines ad eucharistiam sumendam obligari.

ARTICULUS XII.

Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat sumere corpus Christi sine sanguine. Dicit enim Gelasius Papa, *Decret.*, *de consecrat.*, dist. II, cap. XII, col. 1736 : « Comperimus quod quidam sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacri cruoris abstineant; qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. » Non ergo licet sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

2. Præterea, ad perfectionem hujus sacramenti concurrit et manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum, quod ad sacrilegium pertinere videtur; unde ibidem Gelasius subdit : « Quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire. »

3. Præterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicæ passionis, ut supra dictum est, et sumitur pro animæ salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore; sanguis etiam pro salute animæ offertur, ut supra habitum est. Potius ergo esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Ergo accedentes ad hoc sacramentum non debent sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

Respondeo dicendum, quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari : unum ex parte ipsius sacramenti,

[1] In Parm. deest : « se. »

aliud ex parte sumentium. Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti; et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine.

Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat quod vergat ad injuriam tanti mysterii. Quod præcipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes, et juvenes, et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Gelasius loquitur quantum ad sacerdotes, qui sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in concilio Toletano XII, *Decr.*, *de consecr.*, dist. II, c. XI, col. 1735, « quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur? »

Ad secundum dicendum, quod perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

Ad tertium dicendum quod repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari : potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit; et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est.

CONCLUSIO. — Cum ad sacerdotem pertineat consecrare et perficere hoc sacramentum, cujus perfectio in utroque consistit, nullo modo corpus Christi sine sanguine sumere debet : aliis vero propter irreverentiæ periculum, solum Christi corpus ecclesiæ quædam exhibere prudenter consueverunt.

QUÆSTIO LXXXI.

DE USU[1] QUO CHRISTUS USUS EST HOC SACRAMENTO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de usu hujus sacramenti, quo Christus usus est in prima sui institutione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem; 2° utrum Judæ dederit; 3° quale corpus sumpserit aut dederit, utrum scilicet passibile vel impassibile; 4° quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in triduo mortis reservatum aut etiam[2] consecratum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacræ Scripturæ non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit, aut sanguinem suum biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Præterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars ejus est in alia, ut habetur IV *Physic.*, text. 34. Sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum igitur totus Christus sit sub utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Præterea, duplex est sumptio hujus sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit : et per consequens nec sacramentalis, quæ sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

Sed contra est quod Hieronymus dicit *Ad Hedibiam*, quæst. II, col. 986, t. 1 :

[1] Parm. : « modo. »
[2] In Parm. deest : « etiam. »
(*a*) Contra Calixtinos dicentes calicem omnibus fidelibus, etiam parvulis mox natis, esse necessarium.

« Dominus Jesus Christus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur. »

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Christus in cœna corpus et sanguinem suum discipulis suis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici, quia Christus ea quæ ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit. Unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis baptismum imponeret, secundum illud Act., I, 1 : *Cœpit Jesus facere et docere.* Unde et primo ipse corpus suum et sanguinem sumpsit (*a*), et postea discipulis sumendum tradidit. Et hoc est quod Ruth, III, super illud : *Cumque comedisset et bibisset*, etc. dicit Glossa, quod « Christus comedit, et bibit in cœna, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem. »

Ad primum ergo dicendum, quod in Evangeliis legitur quod Christus accepit panem et calicem ; non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt ; sed eo modo accepit quod aliis accipiendum tradidit; unde, cum discipulis dixerit, *Accipite et comedite*, et iterum, *Accipite et bibite*, intelligendum est quod ipse accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metrice dixerunt :

« Rex sedet in cœna turba cinctus duodena ;
Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illæ species, est ipse Christus ; et quia species illæ potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem hoc potuisset esse, secundum quod comparatur ad locum secundum proprias species [1].

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, effectus hujus sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiæ, sed etiam quædam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione hujus sacramenti, habuit tamen quamdam spiritualem delectationem in nova institutione hujus sacramenti. Unde ipse dicebat, Luc., XXII, 15 : *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum* ; quod Eusebius exponit de novo mysterio novi Testamenti, quod tradebat discipulis [2]. Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit ; aliter tamen quam cæteri sacramentaliter et spiritualiter sumant ; qui augmentum gratiæ suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent [3] ad veritatis perceptionem.

Conclusio. — Christus, cum quæ aliis observanda instituit, ipse primus observare consueverit, non modo sui corporis sacramentum instituit sumendum aliis, sed ipsum etiam sumpsit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus dederit Judæ corpus suum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus Judæ non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth., XXVI, 29, postquam dederat [4] Dominus corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis : *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.* Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Judas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

2. Præterea, Dominus implevit quod præcepit, secundum illud Act., I, 1 : *Cœpit Jesus facere et docere.* Sed ipse præcepit, Matth., VIII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus.* Cum ergo ipse cognosceret Judam esse peccatorem, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

3. Præterea, Christus specialiter legitur Judæ panem intinctum porrexisse, Joan., XIII. Si ergo corpus suum ei dedit, videtur quod sub buccella ei dederit ; præ-

[1] Parm. : « per proprias dimensiones. »
[2] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ.
[3] Ita cum Mss. Paris., Camer. et Alc. Theologi. Ed. Rom. : « qui augmentum gratiæ suscipiunt sub sacramentalibus signis, quibus indigent, etc. Nostram lectionem retinent Nicolai et ed. Pat., mutato tantum « qui » in « quia. » Al. « quia qui augmentum gratiæ suscipiunt, etiam sacramentalibus signis indigent, etc. »
[4] Parm. : « dedit. »
(*a*) Id communiter doctores affirmant.

cipue cum legatur ibidem quod *post buccellam introivit in eum Satanas*, ubi Augustinus dicit *Tract.* LXII *in Joan.*, § 1, col. 1802, t. 3 : « Hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non dijudicat, hoc est, non discernit a cæteris cibis Dominicum corpus, quomodo non damnabitur qui ad ejus mensam fingens amicum accedit inimicus? » Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi : ut enim Augustinus dicit *Super* illud *Joan.*, XIII : *Cum intinxisset panem, dedit Judæ Simonis Iscariotæ*, ibid., § 2, « non ut putant quidam negligenter legentes, tunc Judas Christi corpus accepit. » Ergo videtur quod Judas corpus Christi non acceperit.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, *Hom.* LXXXII *in Matth.*, § 1, col. 135, t. 13 : « Judas particeps existens mysteriorum conversus non est; unde fit scelus ejus utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adit mysteria, tum quia adiens melior factus non fuit nec metu, nec beneficio, nec honore. »

Respondeo dicendum, quod Hilarius posuit *Super Matthæum*, cap. XXX, col. 1065, t. 1, quod Christus Judæ corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Judæ. Sed quia Christus nobis debuit esse exemplum justitiæ, non conveniebat ejus magisterio ut Judam occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communione separaret; ne per hoc daretur exemplum prælatis Ecclesiæ similia faciendi, et ipse Judas exasperatus inde sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Judas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in lib. *Eccl. hierarch.*, cap. III, part. III § 1, col. 427, t.1, et Augustinus *Super Joan.*, *tract.* LXII, col. 1801, t. 3 (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illa est ratio Hilarii, loc. cit., ad ostendendum quod Judas corpus Christi non sumpsit : non tamen cogit, quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Judas se separavit. Non autem Christus eum exclusit : et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Juda vinum in regno Dei bibit; sed hoc convivium ipse Judas repudiavit.

Ad secundum dicendum, quod Christo nota erat Judæ iniquitas, sicut Deo; non autem erat ei nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Judam non repulit a communione, ut daret exemplum, tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus expellendos.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio Judas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. « Significatur autem fortassis, » ut Augustinus ibidem dicit, « per panis intinctionem fictio Judæ; ut enim inficiantur, nonnulla tinguntur. Si autem bonum aliquid hic significat tinctio, » scilicet dulcedinem bonitatis divinæ, quia panis ex intinctione sapidior redditur, « eidem bono ingratum non immerito est secuta damnatio. » Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne, et sicut Augustinus ibidem dicit, « intelligendum est quod Dominus jam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut Lucas narrat; ac deinde ad hoc ventum est, ubi secundum narrationem Joannis Dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem.

CONCLUSIO. — Tametsi Judas propter suam malitiam sacramento privari merebatur, ipsi tamen Dominus corpus suum et sanguinem tradidit, ne occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communione separaret.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sumpserit, et discipulis dederit corpus suum impassibile.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sumpserit et discipulis dederit corpus suum impassibile, quia *Super* illud *Matth.*, XVII : *Transfiguratus est ante eos*, dicit quædam Glossa, *ordin.*, col. 143, t. 2 : « Illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cœna, non mortale, non corruptibile. » Et Levit., II, super illud : *Si oblatio tua fuerit de sartagine*, dicit Glossa : « Crux super omnia fortis carnem Christi, quæ ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit. » Sed Christus dedit corpus suum aptum ad manducandum. Ergo

(*a*) Hoc S. Clemens negare videtur, licet non neget, si verbis ipsius bene attendatur.

dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

2. Præterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

3. Præterea, verba sacramentalia non sunt modo majoris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

Sed contra est quod, sicut Innocentius III dicit, lib. IV *De myster. missæ*, cap. XII, sub fin., « tale corpus tunc dedit discipulis, quale habuit. » Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

Respondeo dicendum, quod[1] Hugo de Sancto Victore posuit quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpserit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero Virginis; agilitatem, quando ambulavit siccis pedibus super mare; claritatem in transfiguratione; impassibilitatem in cœna, quando corpus suum discipulis tradidit ad[2] manducandum. Et secundum hoc dedit discipulis suis corpus[3] impassibile et immortale.

Sed quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est, quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur; quinimo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat.

Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti[4] quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur, ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur, ad ea quæ agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quæ circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini; et ideo species illæ sunt quæ patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur in cœna non dedisse corpus suum mortale et passibile, quia non dedit mortali et passibili modo. Crux autem fecit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum repræsentat passionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus Christi, sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi, scilicet quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

Conclusio. — Christus, cum idem corpus, quod in propria specie a discipulis videbatur, iis sub specie sacramenti dederit, quamquam impassibili modo, passibile tamen corpus suum sumpsit, et discipulis manducandum tradidit.

ARTICULUS IV.

Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pixide, vel ab aliquo Apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per ejus passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Præterea in morte Christi separatus fuit sanguis ejus a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

[1] Cod. : « Hugo de sancto Victore, » apud quem non legitur. Vide apud Innocentium III, *De myst. miss.*, lib. IV, cap. VIII.
[2] In Parm. deest : « ad. »
[3] Parm. : « suum. »
[4] In Parm. additur : « quod in se erat passibile; sicut invisibiliter, quod. »

3. Præterea, mors accidit per separationem animæ a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus quam anima Christi. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

Sed contra est quod idem Christus, qui erat in cruce fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

Respondeo dicendum, quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo : nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones ; non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum, secundum quod in se est, potest attribui ei et in propria specie, et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cætera hujusmodi : quæcumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari et cætera hujusmodi. Unde et quidam metrice dixerunt :

« Pixide servato poteris sociare dolorem
Innatum ; sed non illatus convenit illi. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, pati non potest, potest tamen mori.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab ejus corpore, ex reali concomitantia est sanguis Christi et sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed si tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore Christi, fuisset hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel peractum, quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei.

Conclusio. — Cum idem Christus, qui erat in cruce, in sacramento etiam fuisset, si hoc sacramentum tempore mortis ejus servatum fuisset, consequens est Christum etiam in sacramento mortuum fuisse.

QUÆSTIO LXXXII.

DE MINISTRO HUJUS SACRAMENTI.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministro hujus sacramenti; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis ; 2° utrum plures sacerdotes simul possint eamdem hostiam consecrare; 3° utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat ad solum sacerdotem; 4° utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere; 5° utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum ; 6° utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam boni ; 7° utrum hæretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum ; 8° utrum degradati ; 9° utrum peccent in talibus communionem recipientes ; 10° utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consecratio hujus sacramenti non sit propria sacerdotis. Dictum est enim supra, quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum quæ sunt forma hujus sacramenti. Sed illa verba non mutantur, sive dicantur a sacerdote, sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

2. Præterea sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per charitatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere; unde et

Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* XLIII, *Op.*[1] *imperf.*, a princ., quod « omnis sanctus est sacerdos. »

3. Præterea, sicut baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, sicut ex supra dictis patet. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra dictum est. Non ergo est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

4. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma, et oleum sanctum, et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum; quarum tamen consecratio non est tantæ dignitatis, sicut consecratio eucharistiæ, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius episcopi hoc sacramentum conficere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in quadam *Epistola ad Laudefred.*, § 9, col. 895, t. 6 [2] : « Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, hoc sacramentum est tantæ dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino, Lucæ, XXII, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.*

Et ideo dicendum, quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit in ipsis verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo : « Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis. » Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quæ agit principale agens.

Ad secundum dicendum, quod laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem ; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in psal. L, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus* ; et Rom., XII, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Unde et I Petri, II, 5, dicitur : *Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias.*

Ad tertium dicendum, quod perceptio hujus sacramenti non est tantæ necessitatis, sicut perceptio baptismi, ut ex supra dictis patet. Et ideo licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

Ad quartum dicendum, quod episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi super corpus ejus mysticum, id est, super Ecclesiam : quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quæ non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo ; sicut consecratio hujus sacramenti. Ad episcopum vero pertinet tradere non solum populo, sed etiam sacerdotibus ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis, et olei sancti, et olei infirmorum, et aliorum quæ consecrantur, puta altaris, Ecclesiæ, vestium et vasorum, præstat quamdam idoneitatem ad sacramenta perficienda, quæ pertinent ad officium sacerdotum, ideo tales consecrationes episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

CONCLUSIO. — Cum eucharistiæ sacramentum nonnisi in persona Christi conficiatur, sacerdotum, quibus hæc potestas concessa est, proprium munus est, illud conficere.

ARTICULUS II.

Utrum plures sacerdotes possint unam et eamdem hostiam consecrare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plures sacerdotes non possint

[1] Non est Chrys.

[2] Habetur in *Decretis*, dist. XXV, cap. « Perlectis, » col. 143.

(*a*) Misan hæreticus, Pepuziani, Collyridiani mulieribus facultatem consecrandi eucharistiam tribuebant. Valdenses eamdem potestatem omni laico probo concedebant ; Lutherani omni christiano, non tamen in usu nisi ex delegatione Ecclesiæ, vel in casu necessitatis.

unam et eamdem hostiam consecrare; dictum est enim supra, quod plures non possunt[1] unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Præterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem nihil debet esse superfluum. Cum ergo unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possint unam hostiam consecrare.

3. Præterea, sicut dicit Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 13, col. 1613, t. 3, hoc sacramentum est sacramentum unitatis. » Sed contrarium unitati esse videtur multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eamdem hostiam consecrent.

Sed contra est quod secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, celebrant[2] episcopo ordinanti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in cœna. Et ideo secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum, sicut apostoli Christo cœnanti concœnaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant (*a*).

Nec propter hoc iteratur consecratio super eamdem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit, lib. IV *De myst. missæ*, cap. XXV, in med., « omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis. »

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis quando injunxit eis officium baptizandi, et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiæ servari.

Ad tertium dicendum quod eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticæ, quæ attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

CONCLUSIO. — Possunt plures sacerdotes simul eamdem hostiam consecrare, dummodo simul eadem verba proferant.

ARTICULUS III.

Utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat solum ad sacerdotem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio hujus sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diaconos; unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto : « Experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem. » Ergo et pari ratione dispensatio corporis Christi non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Præterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Præterea, Dionysius dicit in lib. *Eccles. hier.*, cap. IV, part. III, § 3, col. 475, t. 1, quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

Sed contra quod dicitur *De consecr.*, dist. II, cap. XXIX, col. 1743 : « Pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut feminæ corpus Domini tradant ad deferendum infirmis. Igitur interdicit synodus ne talis præsumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet. »

Respondeo dicendum, quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria : primo quidem quia, sicut dictum est, ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus sicut consecravit corpus suum in cœna, ita et aliis sumendum dedit. Unde sicut ad sacerdo-

[1] Parm. addit : « simul. »
[2] Parm. : « concelebrant. »
(*a*) Henno negat eos consecare cum episcopo, et dicit quod ista opinio est communior. Billuart contrarium docet.

tem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo, quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio, quia in reverentiam hujus sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata; unde et corporale et calix consecrantur, et similiter manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum : unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate, puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

Ad primum ergo dicendum, quod diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, jubente episcopo vel presbytero; primo quidem quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi; secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam; unde et sanguini admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

Ad secundum dicendum, quod ejusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, inquantum dispensat sanguinem, ita sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi inquantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparationem ad Christum. Aliæ autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, episcopo reservantur.

Conclusio. — Cum sacerdotes in Christi persona perficiant sacramentum, et medii sint inter Deum, et populum, ad eos maxime tanti sacramenti dispensatio pertinet.

ARTICULUS IV.

Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione ejus abstinere.

2. Præterea, in aliis sacramentis minister non præbet sacramentnm sibi ipsi; nullus enim baptizare potest seipsum, ut supra dictum est. Sec sicut baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

3. Præterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis; quæ non sunt apta cibo et potui; unde, sicut supra dictum est, propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

Sed contra est quod in concilio Toletano XII, can. v, legitur, *De consecrat.*, dist. ii, cap. « Relatum, » col. 1735 : « Modis omnibus tenendum est ut quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis et sanguinis Christi participem se præbeat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium quod offertur signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X *De civit. Dei*, cap. v, col. 282, t. 7. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit se ad sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit in lib. *Eccles. hierarch.*, cap. iii, § 14, col. 446, t. 1. Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde et in prædicto cap. *Decr.* legitur : « Quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse cognoscitur ? » Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud Apostoli I Cor., x, 18 : *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiæ non est sacrificium, sicut consecratio eucharistiæ; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiæ, et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione conficitur hoc [1] sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit Origenes [2] *Super Leviticum* : enim « De hac quidem hostia, quæ in Christi commemoratione mirabiliter fit, edere licet ; de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit, secundum se nulli edere licet. » Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quæ miraculose fiunt legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret.

Conclusio. — Sacerdos consecrans, cum sacrificium Deo offerat et populo dispenset, sacramentum hoc sumere debet.

ARTICULUS V.

Utrum malus sacerdos eucharistiam consecrare possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malus sacerdos eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus *Super* III *Sophon.*, col. 1375, t. 6 : « Sacerdotes, qui eucharistiæ serviunt, et sanguinem Domini populis dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes eucharistiam imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem, et non sacerdotum merita : de quibus dicitur Levit., XXI, 21 : *Sacerdos in quacumque fuerit macula, non accedet offerre oblationes Domino* *. »

)mnis qui ıabuerit ıaculam... ferre hosıs.

Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet, nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare eucharistiam.

2. Præterea, Damascenus dicit in lib. IV *Orth. fid.*, cap. XIII, col. 1146, t. 1, quod « panis et vinum per adventum sancti Spiritus supernaturaliter transit in corpus et sanguinem Domini. » Sed Gregorius [3] Papa dicit, sicut habetur in *Decreto* I, quæst. I, cap. « Sacrosancta, » col. 521 : « Quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur? » Ergo per malum sacerdotem non potest eucharistia consecrari.

3. Præterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem hujus sacramenti, cum scriptum sit Malach., II, 2 : *Maledicam benedictionibus vestris* : et Dionysius dicit in *Epistola* VIII *ad Demophilum monachum*, § 2, col. 1091 : « Perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus ; et audax quidem nimium mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens; et audet immundas infamias, non enim dicam orationes, super divina symbola christiformiter enuntiare. »

Sed contra est quod Augustinus [4] dicit in lib. *De corpore Domini,* cap. XII : « Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihilque a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris, et virtute Spiritus sancti. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde Matth., XXIV, 45, Dominus dicit : *Quis putas est fidelis servus, et prudens?* etc., et postea subdit : *Si autem dixerit malus* * *iste servus in corde suo*, etc. Et Apostolus dicit I Corinth., IV, 1 : *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi* ; et tamen postea subdit : *Nihil mihi cons-*

* *Servus ille.*

[1] Parm. : « perficitur sacramentum. »

[2] Ita quidam codices; alii « Hieronymus. » Habetur in *Decreto*, dist. II *De consecr.*, cap. LXXVI. col. 1772.

[3] Ex correctoribus *Decreti* restituendus est « Gelasius » loco Gregorii.

[4] Legendum loco « Augustini » Paschasium. apud quem videas col. 1310.

cius sum, sed non in hoc justificatus sum. Erat ergo certus se esse ministrum Christi : tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi justus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quæ per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiamsi non sint justi, sed peccatores, possunt eucharistiam consecrare.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse eucharistiam consecrare, ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiamsi sint peccatores; quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur; non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba Gregorius Papa præmittit : « Sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet, nisi pura conscientia, non audeat pervenire. » Ex quo manifeste apparet ejus intentionem esse quod peccator sacerdos non debeat ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit, « quomodo cælestis Spiritus invocatus adveniet? » intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cujus verba profert sacerdos.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem actio, inquantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala; bona autem, inquantum fit ex bona intentione Domini : ita benedictio sacerdotis peccatoris, inquantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia, sive blasphemia, et non oratio reputatur; inquantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax [1]. Unde signanter dicitur : *Maledicam benedictionibus vestris.*

Conclusio. — Cum sacerdotes non in propria, sed in Christi persona consecrent, possunt, etiam si mali fuerint, eucharistiam consecrare.

ARTICULUS VI.

Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missa sacerdotis mali non minus valeat quam missa sacerdotis boni dicit : enim Gregorius in *Regist.* [2], *Decr.*, cap. « Multi sæcularem, » I, quæst. i, col. 516 : « Heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt; cum unus idemque Spiritus sanctus ea mysteria occulte, atque invisibiliter operando sanctificet ! » Sed hæc occulta mysteria celebrantur in missa. Ergo missa mali sacerdotis non minus valet quam missa boni.

2. Præterea, sicut baptismus traditur a ministro in virtute Christi qui baptizat, ita et hoc sacramentum in persona Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur a meliori ministro, ut supra dictum est. Ergo etiam neque melior missa est, quæ celebratur a meliori sacerdote.

3. Præterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod missa mali sacerdotis sit mala, quod est inconveniens, quia « malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria, » sicut Augustinus dicit in lib. IV *De baptismo cont. Donatist.*, cap. xii, col. 166, t. 9. Ergo neque missa melioris sacerdotis est melior.

Sed contra est quod habetur in *Decret.*, I, quæst. i, cap. xci, col. 521 : « Quanto sacerdotes digniores fuerint, tanto facilius in necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur. »

Respondeo dicendum, quod in missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quæ in missa sunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quæ fit in missa potest considerari dupliciter; uno modo inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium

[1] Parm. : « ad sanctificandum. »

[2] Cod. : « Gregorius in *Registro.* » Non leguntur autem prædicta nisi in *Decreto.*

quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa : alio modo, inquantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiæ, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiæ, licet orationes ejus privatæ non sint fructuosæ, secundum illud Proverb., XXVIII, 9 : *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile ; est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod per virtutem Spiritus sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum, quod est in missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis ; malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliquem consensum, ut Augustinus dicit in lib. II *Contra epist. Parmeniani*, cap. XII, col. 69, t. 9.

CONCLUSIO. — Quoad sacramentum mali sacerdotis missa non minus valet quam boni; quoad orationes tamen melioris sacerdotis magis est fructuosa; quamquam fructu non careant sacerdotis etiam orationes in persona Ecclesiæ prolatæ.

ARTICULUS VII.

Utrum hæretici, schismatici et excommunicati possint consecrare.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici, schismatici et excommunicati consecrare [1] non possint. Dicit enim Augustinus in lib. *Sent.* Prosper., cap. XV, col. 1860, t. 10, quod « extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii ; » et Leo Papa dicit, *Epist.* LXXX, cap. II, col. 914, t. 1, et habetur in *Decretis*, I, quæst. I, cap. LXVIII, col. 509 : « Aliter, » scilicet quam in Ecclesia, quæ corpus Christi est, « nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia. » Sed hæretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Præterea, sicut ibidem legitur, cap. LXXIII, col. 511, Innocentius Papa dicit : « Arianos cæterasque ejusmodi pestes, quia eorum laicos sub imagine pœnitentiæ suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cujuspiam suscipi debere dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittimus. » Sed non potest aliquis consecrare eucharistiam, nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo hæretici et cæteri hujusmodi non possunt eucharistiam consecrare.

3. Præterea, ille qui est extra Ecclesiam non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiæ. Sed sacerdos consecrans eucharistiam hoc agit in persona totius Ecclesiæ, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiæ. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet hæretici, schismatici et excommunicati, non possint consecrare eucharistiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *Contra Epist. Parmeniani,* cap. XIII, § 28, col. 70, t. 9 : « Sicut baptismus in eis , » scilicet hæreticis , schismaticis et excommunicatis, « ita ordinatio mansit integra. » Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare eucharistiam. Ergo hæretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare eucharistiam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod hæretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur, quia, sicut Augustinus dicit in II *Contra epist. Parmeniani*, ubi supr., § 30, « aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere ; » et similiter etiam « est aliud non dare, et aliud non recte dare. » Illi igitur qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi [2] in ordinatione sacerdotii recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per hæresim, aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur,

[1] Parm. : « Eucharistiam. »

[2] Parm. : « Eucharistiam. »

nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habent, patet per hoc quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiæ, non reordinantur sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare eucharistiam quæ ab eis consecrata verum corpus et sanguinum Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes; et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ et similes intelligendæ sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti; sicut etiam supra dictum est, quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod solus baptismus permittitur esse ratus hæreticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis; in nullo autem casu licite possunt eucharistiam consecrare vel alia sacramenta conferre.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent.

Conclusio. — Cum consecratio sit actus consequens ordinis potestatem, possunt schismatici atque excommunicati, dummodo sint ordinati, hostiam consecrare, quamquam non recte nec sine mortali crimine id faciant.

ARTICULUS VIII.

Utrum sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi, ut dicit Canon, Causa I, quæst. I, cap. « Quod quidam, » col. 525, in appendice Gratiani. Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit eucharistiam consecrare.

2. Præterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed Episcopus dat presbytero potestatem consecrandi, ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando eum.

3. Præterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui etiam executione caret. Ergo videtur quod amittat potestatem consecrandi; et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus in II *Contra epist. Parmeniani*, cap. XIII, col. 70, t. 9, probat quod apostatæ a fide non carent baptismate, per hoc quod per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi, et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Respondeo dicendum, quod potestas consecrandi eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuæ sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus in II *Contra epist. Parmeniani*, cap. XIII, § 28, col. 70, t. 9: « Utrumque » scilicet baptismus et ordo, « sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur: illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur: ideoque non licet a Catholicis utrumque iterari. » Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litteræ haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth., XIX, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis, quasi in perpetuum, sed ad correctionem usque ad tempus ; degradatis autem aufertur executio, quasi in perpetuum condemnatis.

Conclusio. — Potest sacerdos degradatus sacramentum conficere, cum per degradationem characterem non amiserit.

ARTICULUS IX.

Utrum liceat ab excommunicatis vel hæreticis, seu peccatoribus, communionem recipere, et eorum missam audire.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus hæreticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis missam audire. Sicut enim Augustinus *Contra litteras Petiliani*, lib. III, cap. IX, col. 353, t. 10 [1], dicit, « neque in homine bono, neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta. » Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores, et hæretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere, vel eorum missam audire.

2. Præterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est. Sed a prædictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Præterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire missas sacerdotum fornicariorum.

Sed contra est quod Canon dicit, XXXII dist., cap. V, col. 177 : « Nullus missam audiat sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere » ; et Gregorius dicit in *Dialog.* III, cap. XXXI, col. 292, t. 3, quod « pater perfidus arianum episcopum misit ad filium, ut ejus manu sacrilegæ consecrationis communionem perciperet. Sed vir Deo deditus ariano episcopo venienti exprobravit, ut debuit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacerdotes, si sint hæretici, vel schismatici vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur. Unde et in II canonica Joannis, II, dicitur quod *qui dixerit ei, Ave*, scilicet hæretico, *communicat operibus illius malignis.* Et ideo non licet a prædictis communionem accipere, aut eorum missam audire.

Differt tamen inter prædictas sectas. Nam hæretici, et schismatici, et excommunicati sunt per sententiam Ecclesiæ executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum missam audit, vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiæ executione hujus potestatis privati. Et sic quamvis sint suspensi quantum [2] est ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiæ. Et ideo usque ad sententiam Ecclesiæ licet ab eis communionem accipere et eorum missam audire. Unde *Super* illud I *Corinth.*, V, 11: *Cum hujusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa [3] Augustini: « Hoc dicendo noluit hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem Ecclesiæ, sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum. »

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod refugimus audire missas talium sacerdotum, aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramur, unde hostia a

[1] Sic loco citato : « Nemo glorietur, nec in homine bono ;nemo bona Dei fugiat, nec in homine malo. » — Sed verba quæ D. Thomas refert, in *Decr.*, I, quæst. I, c. XXXVI, col. 498, expresse leguntur.

[2] Parm. : « quantum ad se. »

[3] Ex Aug. desumpta, *Serm.* CCCLI, § 10, col. 1547, t. 5.

talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo ; sed refugimus culpam indigne ministrantium.

Ad secundum dicendum, quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est. Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt [1] in unitate Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod licet fornicatio non sit gravior cæteris peccatis, tamen ad eam proniores sunt homines propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, et ne aliquis audiat missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quæ fertur in convictum, vel per confessionem in jure factam [2], quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

Conclusio. — Cum excommunicati, hæretici et schismatici per sententiam Ecclesiæ consecrandi executione privati sint, ab iis sacramentum suscipientes vel eorum missam audientes, peccatis eorum communicant, et peccant.

ARTICULUS X.

Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione eucharistiæ abstinere.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione eucharistiae abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare, et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Præterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet ; alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori vel etiam excommunicato non licet eucharistiam consecrare, ut supra dictum est. Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum ; et ita nec alii, alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

3. Præterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem ; dicit enim Gelasius Papa, *Decretis*, dist. LV, cap. XII, col. 305 : « Præcepta sicut canonica ad sacerdotium debiles corpore non patiuntur venire, ita si quis in eo fuerit constitutus, ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suæ sinceritatis accepit. » Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus, ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra vel morbus caducus vel aliquid aliud hujusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius [3] in quadam oratione : « Grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus ; sed gravius est si dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus. »

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino a consecratione licite abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare, et populo sacramenta præbere.

Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, secundum illud II ad Corinth., VI, 1 : *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiamsi non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare ; sed saltem videtur quod celebrare teneatur in præcipuis festis, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II Machab., IV, 14, contra quosdam sacerdotes dicitur quod *jam non circa altaris officia dediti erant*, * *contempto templo et sacrificiis neglectis.* * Essent

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium, et ideo in aliis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur Deo ex ordine jam suscepto.

[1] Ita Mss. et editi passim. Al. perperam : « qui non sunt. »

[2] Parm. addit : « vel per evidentiam facti. »

[3] Non jam occurrit apud Ambrosium.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiæ sit executione ordinis privatus vel simpliciter, vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum ; et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit ei in detrimentum spiritualis fructus magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio ; nec tamen perplexus est, quia potest de peccato pœnitere et celebrare.

Ad tertium dicendum, quod debilitas vel ægritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit : executionem tamen ordinis impedit quantum ad consecrationem eucharistiæ ; quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis, aut digitis, aut usu linguæ ; quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis ; quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare : potest tamen missam dicere occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

Conclusio. — Cum quivis concessa sibi gratia opportuno tempore uti debeat, non licet sacerdoti, etsi curam non habeat animarum, omnino a consecratione abstinere, sed saltem diebus festivis, quibus maxime Christi fideles communicare consueverunt, celebrare tenetur.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE RITU HUJUS SACRAMENTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ritu hujus sacramenti ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum in celebratione hujus mysterii Christus immoletur ; 2° de tempore celebrationis ; 3° de loco et aliis quæ pertinent ad apparatum hujus celebrationis ; 4° de his quæ in celebratione hujus mysterii[1] dicuntur ; 5° de his quæ circa celebrationem hujus mysterii fiunt ; 6° de defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurrunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in hoc sacramento Christus immoletur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in celebratione hujus sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr., x, 14, quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Sed illa oblatio fuit ejus immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione hujus sacramenti.

2. Præterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Eph., v, 2. Sed in celebratione hujus mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. IV *De Trin.*, cap. xiv, col. 901, t. 8, in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. Sed in celebratione hujus sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio hujus sacramenti non est Christi immolatio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *Sententiarum Prosperi* : « Semel[2] immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento. »

Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi : primo quidem quia, sicut dicit Augustinus *Ad Simplicianum*, lib. II, qu. iii, § 2, col. 143, t. 6, « solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt ; velut cum intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus : Ille Cicero est, et ille Sallustius. » Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est, imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est vera[3] immolatio[4]. Unde Ambrosius[5] dicit, *Sup.* cx *epist. ad Hebr.*,

[1] Parm. : « sacramenti. »
[2] Plenius in textu D. Augustini. Ubique habetur : « Augustinus in lib. *Sentent.* Prosperi, » licet ibi nil simile jam legatur, et caput lii *Decreti*, distinct. ii de Consecrat., col. 1756, unde verba prædicta a D. Thoma desumpta sunt, sit Lanfranci, lib. *De corpore et sanguine Domini*, c. xv, col. 425. Augustino tamen prædicta sunt adjudicanda et non Lanfranco, qui solummodo brevius Augustini textum refert.
[3] Parm. : « ejus. »
[4] Parm. addit : « et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. »
[5] Sic legitur in *Decr.*, dist. ii *de consecr.*, c. liii, col. 1756, licet *Commentarius in ep. ad Hebræos* non sit Ambrosii.

in illud : *Umbram enim*, etc. : « In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens ; quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus? sed ad recordationem mortis ejus. » Alio modo quantum ad effectum passionis [1], quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur : « Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur. » Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde et Apoc., XIII, 8, dicitur : *Quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ Agni, qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento quod in ejus celebratione Christus immoletur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, « una est hostia, » quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, « et non multæ, quia semel oblatus est Christus. » Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium.

Ad secundum dicendum, quod, sicut celebratio hujus sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

Ad tertium dicendum, quod per eamdem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

Conclusio. — Tum quia hujus sacramenti celebratio imago quædam est passionis Christi, tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis, convenienter dicitur Christi immolatio.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter sit determinatum tempus celebrationis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis hujus mysterii. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis, ut dictum est. Sed commemoratio dominicæ passionis fit in Ecclesia semel in anno ; dicit enim Augustinus, *enarr. In* II *sup.* XXI, § 1, col. 171, t. 4 : « Quoties Pascha celebratur, num[illegible]d toties Christus moritur? Sed tamen a[illegible]versaria recordatio repræsentat quod oli[illegible]actum est ; et sic nos facit moveri, tam[illegible]n videamus in cruce pendentem Domi[illegible]. » Ergo hoc sacramentum non debet [illegible]rari nisi semel in anno.

2. Pr[illegible]ea, passio Christi commemoratur in [illegible]esia sexta feria ante Pascha, non autem in festo Natali. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicæ passionis, videtur inconveniens esse quod in die Natalis ter celebretur hoc sacramentum, in Parasceve autem totaliter intermittatur.

3. Præterea, in celebratione hujus sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod hora tali debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Præterea, sicut habetur *De consecrat.*, dist. I, cap. LI, col. 1722, Leo Papa scribit Dioscoro Alexandrino episcopo, *Ep.* IX, col. 624, t. 1, quod « in prima parte diei missas celebrare licet. » Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Præterea, in quadam dominicali oratione secreta dicitur : « Concede nobis, Domine, quæsumus, hæc frequentare mysteria. » Sed major erit frequentia, si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

Sed in contrarium [2] est consuetudo quam servat Ecclesia secundum Canonum statuta.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in celebratione hujus mysterii attenditur repræsentatio dominicæ passionis, et participatio fructus ejus. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi hujus sacramenti. Quia enim fructu dominicæ passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et Dominus nos petere docet Luc., XI, 3 :

[1] Parm. addit : « Christi. »

[2] Parm. : « contra. »

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie; quod exponens Augustinus [1] in libro *De verbis Domini* : dicit : « Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis quemadmodum Græci in Oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit. »

Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter hoc sacramentum in Ecclesia celebratur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundum quod ejus effectus ad fideles derivatur; sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum hoc quod in ipso capite nostro fuit perfecta, quod quidem factum est semel; quotidie autem fructum dominicæ passionis fideles percipiunt : et ideo illa commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie et propter fructum, et propter jugem memoriam.

Ad secundum dicendum, quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum dominicæ passionis, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur sumendum in illo die; non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est. Nec verum est quod quidam dicunt quod per immissionem particulæ corporis Christi in vinum convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem Nativitatis plures missæ celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est æterna, quæ quantum ad nos est occulta; et ideo una missa cantatur in nocte, in cujus introitu dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodie genui te.* Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur, *tamquam lucifer in cordibus nostris,* ut dicitur II Petr., I, et propter hoc cantatur missa in aurora; in cujus introitu dicitur : « Lux fulgebit hodie super nos. » Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus : et ob hoc cantatur tertio missa in plena [2] luce, in cujus introitu dicitur : « Puer natus est nobis. » Licet e converso possit dici quod nativitas æterna secundum se est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiæ missæ fit mentio de nativitate æterna. Secundum autem nativitatem corporalem ad litteram natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ; unde et in missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sic etiam et in aliis diebus, in quibus occurrunt plura Dei beneficia vel recolenda vel expetenda, plures missæ celebrantur in die, puta una pro festo, et alia pro jejunio vel pro mortuis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur; et ideo post cœnam in fine diei hoc sacramentum consecravit, et discipulis suis tradidit. A nobis tamen celebratur hora dominicæ passionis, scilicet diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Judæorum, ut dicitur Marc., XV, et quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Joan., XIX; vel diebus jejuniorum in nona, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth., XXVII. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et præcipue in sabbato sancto, tum propter prolixitatem officii, tum quia ordines pertinent ad diem dominicam, ut habetur in *Decret.*, distinct. LXXV, cap. « Quod a patribus, » col. 367. Possunt tamen etiam [3] Missæ celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut dicitur *De consecrat.*, distinct. I, cap. « Necesse est, » col. 1722.

Ad quartum dicendum, quod regulariter missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit Joan., IX, 4 : *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est : venit nox quando nemo*

[1] Parm. : « Augustinus in lib. *De verbis Domini*, *serm.* XXVIII, cap. IV, § 25, col. 471, t. 3, qui, ut jam dictum est, ex Ambrosio, lib. V *De sacramentis*, totus excerptus est.

[2] Parm. : « clara. »

[3] In Parm. deest : « etiam. »

potest operari; quamdiu sum in mundo, lux sum mundi; ita tamen quod principium diei accipiatur non a media nocte, nec etiam ab ortu solis, id est, quando substantia solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora; tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum ejus apparet. Unde et Marci, XVI, 1, dicitur quod mulieres venerunt *ad monumentum orto jam sole*, cum tamen venerint *cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum*, ut dicitur Joan., XX, 1 (*a*). Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus in libro III *De consensu Evang.*, cap. XXIV, § 65, col. 1198, t. 3. Specialiter tamen in nocte Natalis Domini missa celebratur propter hoc quod Dominus in nocte natus est, ut dicitur *De consecr.*, distinct. I, cap. « Nocte, » col. 1721. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod Dominus nocte surrexit, id est cum adhuc tenebræ essent, ante manifestum solis ortum.

Ad quintum dicendum, quod, sicut habetur *De consecrat.*, dist. I, cap. LIII, col. 1723, ex decreto Alexandri Papæ, « sufficit sacerdoti unam missam in die una celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit; et valde felix est, qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt, alteram de die, si necesse fuerit. Qui vero pro pecuniis aut adulationibus sæcularium, una die præsumunt plures facere missas, non æstimo evadere damnationem. » Et Extra. *De celeb. miss.*, cap. « Consuluisti, » dicit Innocentius III, quod, « excepto die Nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare. »

CONCLUSIO. — Quia Dominicæ passionis fructu quotidie indigemus, et a tertia usque ad horam nonam passus est Christus, congruit quotidie et tali hora in Ecclesia Dei solemniter celebrari.

ARTICULUS III.

Utrum oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Hebr., I, 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub dio.

2. Præterea, in celebratione hujus sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus, in qua primo Christus hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cœnaculum a quodam patrefamilias præparatum, ut habetur Luc., XXII; legitur etiam Act., II, 46, quod *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione.* Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Præterea, nihil frustra in Ecclesia fieri debet, quæ Spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio ecclesiæ vel altari, et hujusmodi rebus inanimatis quæ non sunt susceptivæ gratiæ, vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur hujusmodi consecrationes in Ecclesia fiunt.

4. Præterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud ps. XCI, 5: *In operibus manuum tuarum exultabo.* Sed ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix, et ministri, et alia hujusmodi: horum autem consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio ecclesiæ vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed in veteri Testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis: dicitur enim Exodi, XX, 24: *Altare de terra facietis mihi.... quod si altare lapideum feceris mihi, non ædificabis illud de septis lapidibus.* Exodi etiam, XXVII, 1, mandatur fieri altare *de lignis Sethim vestitis ære* vel *etiam auro*, ut habetur Exodi, XXV. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapidibus.

6. Præterea, calix cum patena repræsentat sepulcrum Christi quod fuit exci-

(*a*) Joannes loquitur de Maria Magdalene solummodo.

sum in petra, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento, vel auro vel stanno.

7. Præterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo sicut calix fit de auro, ita pallæ altaris debent de serico fieri, et non solum de panno lineo.

8. Præterea, dispensatio sacramentorum, et ordinatio eorumdem ad ministros Ecclesiæ pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subjacet ordinationi principum sæcularium; unde et Apostolus dicit I Cor., IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fiat contra statuta principum, habetur irritum. Ergo si hæc quæ dicta sunt convenienter sunt statuta per Prælatos Ecclesiæ, videtur quod sine his corpus Christi confici non possit; et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum; quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod hæc circa celebrationem hujus sacramenti statuerentur.

Sed contra est quod ea quæ per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit Matth., XVIII, 20 : *Ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

Respondeo dicendum, quod in his quæ circumstant hoc sacramentum, duo considerantur : quod unum pertinet ad repræsentationem eorum quæ circa dominicam passionem sunt acta : aliud autem pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum in figura.

Unde et consecrationes adhibentur his rebus quæ veniunt in usum hujus sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repræsentandum effectum sanctitatis quæ ex passione Christi provenit, secundum illud Hebr., ult., 12 : *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud I Timoth., III, 15 : *Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit in lib. *Sent. Prosper.*, cap. XV, col. 1860, t. 10. Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Judaicæ, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata intra civitatem Judæorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem Christi ut domus; et tamen, ut dicitur *De consecratione*, dist. I, cap. « Concedimus, » col. 1715 : « In itinere positis, si ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentoriis, si tabula altaris consecrata cæteraque sacra ministeria ad id officium pertinentia ibi affuerint, missarum solemnia celebrari concedimus. »

Ad secundum dicendum, quod domus in qua hoc sacramentum celebratur Ecclesiam significat, et ecclesia nominatur; convenienter tamen consecratur, tum ad repræsentandam sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quæ requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit Apostolus, Hebr., ult., 15 : *Per ipsum offerimus hostiam laudis Deo.* Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc., I, 35 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Unde *De consecratione* dist. I, cap. XXXII, col. 1715, dicitur : « Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari. » Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde, sicut habetur *De consecratione*, dist. I, cap. XV, col. 1710, « nullus presbyter missas celebrare præsumat, nisi in sacratis ab episcopo locis. » Propter quod etiam quia pagani non sunt de Ecclesia, nec alii infideles, ideo in eadem distinctione, cap. XXVIII, col. 1714, legitur : « Ecclesiam, in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet; sed si apta videtur ad consecrandam, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis ejus loci, reædificetur; sed si hæc consecrata ante fuerit, missas in ea celebrare licet, si tamen fideles fuerint qui in ea sepulti sunt. » Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis vel violatis; sed tamen de consensu episcopi. Unde in eadem distinctione, cap. XII, col. 1709, legitur : « Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, cele-

branda esse censemus. » Non tamen sine altari portatili per episcopum consecrato. Unde in eadem dist., cap. xxx, col. 1715, legitur : « Concedimus si ecclesiæ fuerint incensæ et combustæ, in capellis cum tabula consecrata missas celebrari. » Quia enim sanctitas Christi fons est totius ecclesiasticæ sanctitatis, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam nunquam ecclesia sine altari consecratur. Tamen sine ecclesia quandoque consecratur altare cum reliquiis sanctorum, quorum vita *abscondita est cum Christo in Deo*, Coloss., III. Unde in eadem distinctione, cap. xxvi, col. 1713, legitur : « Placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiæ martyrum conditæ probantur, ab episcopis, qui locis eisdem præsunt, si fieri potest, evertantur. »

Ad tertium dicendum, quod ecclesia et altare, et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et II Machab., III, 38, dicitur : *Vere Dei quædam virtus* est *in loco*; *nam ipse qui habet in cælis habitationem*, *visitator et adjutor est loci illius*. Et inde est quod hujusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione ecclesiæ quæ sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutæ fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem dist., cap. xxi, col. 1712, legitur : « Ecclesias Arianorum, ubicumque inveneritis, catholicas eas divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate. » Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum ecclesiæ consecratæ homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquæ benedictæ, inducentes quod in psal. LXXXIV, 1, dicitur : *Benedixisti*, *Domine*, *terram tuam*, *remisisti iniquitatem plebis tuæ*. Et ideo propter virtutem quæ ex consecratione ecclesiæ acquiritur, consecratio ecclesiæ non iteratur. Unde in eadem distinctione, cap. xx, col. 1712, ex concilio Nicæno legitur : « Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutæ fuerint; quia sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dicatus iterum consecrandus est, nisi propter eas causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctæ Trinitatis tenuerint qui eum consecraverunt, » alioquin qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt; sed, sicut in eadem distinctione, cap. XVIII, col. 1711, legitur, « ecclesiæ vel altaria, quæ ambigua sunt de consecratione, consecrentur. » Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione, cap. XXXVIII, col. 1717, statutum legitur : « Ligna ecclesiæ dedicatæ non debent ad aliud opus jungi, nisi ad aliam ecclesiam, vel igni sunt comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus; in laicorum vero usum non debent admitti. » Et ibidem, cap. XXXIX, legitur : « Altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur, aut in pariete aut in fossis pavimentorum jactentur, nec introeuntium pedibus inquinentur. »

Ad quartum dicendum, quod quia consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiæ, ideo convenientius recolitur cum solemnitate [1] consecratio ecclesiæ, vel altaris, quam aliorum quæ consecrantur. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiæ. Nec est opus solius hominis consecratio ecclesiæ et altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde *De consecrat.*, distinct. eadem, cap. XVII, col. 1711, dicitur : « Solemnitates dedicationum ecclesiarum per singulos annos solemniter sunt celebrandæ. Quod autem octo diebus encænia sint celebranda, in libro Regum perfecta dedicatione templi reperietis, » III Reg., VIII.

Ad quintum dicendum, quod, sicut legitur *De consecrat.* dist. I, cap. XXXI,

[1] Parm. : « cum sanctitate et solemnitate. »

col. 1715, « altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur. » Quod quidem competit significationi hujus sacramenti, tum quia altare significat Christum ; dicitur autem I Corinth., x, 3 : *Petra autem erat Christus*; tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti. Lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique, quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare [1]. Quod autem mandatur altare fieri de terra, vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

Ad sextum dicendum, quod sicut in distinctione eadem dicitur, cap. « Vasa, » col. 1719 : « Quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur, Zephirinus autem Papa patenis vitreis missas celebrari constituit; deinde Urbanus omnia fecit argentea. » Postmodum autem statutum est, cap. XLV, col. 1720, dist. ead., « ut calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat, vel saltem stanneus calix habeatur. De ære aut aurichalco non fiat, quia ob vini virtutem æruginem parit, quæ vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice præsumat missam cantare, » quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est et posset fractionis periculum imminere; et eadem ratio est de lapide. Et ideo propter reverentiam sacramenti statutum est ut ex prædictis materiis calix fiat.

Ad septimum dicendum, quod ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repræsentat passionem Christi. Non erat autem tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri Papæ, in eadem distinctione, cap. XLVI, legitur : « Consulto omnium statuimus ut sacrificium altaris non in serico panno aut tincto quisquam celebrare præsumat, sed in puro linteo ab episcopo consecrato; sicut corpus Christi in sindone linea munda sepultum fuit. » Competit etiam pannus lineus propter sui munditiam, ad significandam conscientiæ puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis pannus præparatur ad significandam Christi passionem.

Ad octavum dicendum, quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiæ : sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiæ non habent aliquid statuere [2] circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et cæteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi; peccat tamen graviter, ritum Ecclesiæ non servans.

CONCLUSIO. — Ad majorem sacramenti reverentiam, ejusque effectum qui ex passione Christi provenit, repræsentandum, consecrationes, quæ in sacramenti hujus usum veniunt, merito adhibentur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit in lib. IV *De sacramentis*, cap. IV, § 14, col. 459, t. 3. Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

2. Præterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quædam dicuntur circa consecrationem hujus sacramenti quæ in Evangeliis non ponuntur : non enim legitur in Evangelio quod Christus in consecratione hujus sacramenti oculos ad cælum levaverit; similiter etiam in Evangeliis dicitur : *Accipite et comedite*, nec ponitur « omnes, » cum in celebratione hujus sacramenti dicatur, « Elevatis oculis in cælum, » et iterum : « Accipite et manducate ex hoc omnes. » Inconvenienter ergo hujusmodi verba dicuntur in celebratione hujus sacramenti.

3. Præterea, omnia alia [3] sacramenta

[1] In Parm. deest : « altare. »
[2] Parm. : « instituere. »
[3] In Parm. deest : « alia. »

ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute fidelium etiam [1] defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Præterea, baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quæ pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

5. Præterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet excitari devotio fidelium per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur : « Sursum corda. »

6. Præterea, minister hujus sacramenti est sacerdos, ut dictum est. Omnia ergo quæ in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quædam a ministris, quædam a choro.

7. Præterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue ergo sacerdos petit hujus sacramenti perfectionem, cum dicit : « Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, etc. »

8. Præterea, sacrificium novæ legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahæ et Melchisedech.

9. Præterea, corpus Christi sicut non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit : « Jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum. »

Sed contra est quod dicitur *De consec.*, dist. I, cap. XLVII, col. 1720 : « Jacobus frater Domini secundum carnem cui primum credita est Jerosolymitana Ecclesia, et Basilius Cæsariensis episcopus ediderunt missæ celebrationem ; » ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

Respondeo dicendum, quod quia in hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideo præ cæteris sacramentis cum majori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle., IV, 17 : *Custodi pedem tuum ingrediens domum Domini* ; et Eccli., XVIII, 23 : *Ante orationem præpara animam tuam*, ideo ante celebrationem hujus mysterii primo quidem præmittitur præparatio quædam ad digne agenda ea quæ sequuntur. Cujus præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in introitu, secundum illud psal. XLIX, 23 : *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei* ; et sumitur hoc ut pluries de psalmis, vel saltem cum psalmo [2] cantatur, quia, ut Dionysius dicit in cap. III *Eccles. hierarch.*, part. III § 4, col. 430, t. 1 : « Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur. » Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum misericordia petitur, dicendo : « Kyrie eleison, » ter quidem pro persona Patris, ter autem pro persona Filii, cum dicitur : « Christe eleison, » et ter pro persona Spiritus sancti, cum subditur ter [3] « Kyrie eleison, » contra triplicem miseriam, ignorantiæ, culpæ et pœnæ ; vel ad significandum quod omnes personæ sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat cælestem gloriam ad quam tendimus post præsentem [4] miseriam, dicendo : *Gloria in excelsis Deo* : quod cantatur in festis, in quibus commemoratur cælestis gloria ; intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ ad commemorationem miseriæ pertinent. Quarta autem pars continet orationem quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem præmittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est. Quæ quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et Apostolorum, quæ in Ecclesia legitur per lectores et subdiaconos ; post quam lectionem cantatur a choro graduale, quod significat [5] spiritualem exultationem, vel tractus in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum ; hæc enim consequi debent in populo ex prædicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio contentam, quæ a summis ministris agitur, scilicet a diaconibus ; et quia Christo credimus tanquam divinæ veritati, secundum illud Joan., VIII, 46 : *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?*

[1] In Parm. deest : « etiam. »
[2] Ita cod. Paris., et non tantum editi recentiores, ut dicit Parm. — Alias « psalmus cantatur. »
[3] In Parm. deest : « ter. »
[4] Parm. : « præsentem vitam et miseriam. »
[5] Parm. : « profectum vitæ, et alleluia, quod significat spiritualem. »

lecto Evangelio, Symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinæ assentiri. Cantatur autem hoc Symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in Symbolo, sicut in festis Christi, et B. Virginis, et apostolorum qui hanc fidem fundaverunt, et aliis hujusmodi.

Sic igitur populo præparato et instructo [1] acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio; secundo consecratio materiæ oblatæ; tertio ejusdem perceptio. Circa oblationem vero duo aguntur : scilicet laus populi in cantu offertorii, per quod significatur lætitia offerentium; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde et I Paralip., XXIX, 17, dixit David : *Ego in simplicitate cordis mei lætus obtuli universa hæc*, *et populum tuum*, *qui hic repertus est*, *vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria;* et postea orat dicens : *Domine Deus....*, *custodi hanc voluntatem.....*

Deinde circa consecrationem, quæ supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in præfatione; unde et monetur « sursum corda habere ad Dominum ; » et ideo, finita præfatione, populus devote laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens : « Sanctus, Sanctus, Sanctus, » et humanitatem cum pueris dicens : « Benedictus qui venit, etc. » Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem illos [2] pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, et *pro* his *qui in sublimitate sunt* constituti, I Timoth., II, 2, et specialiter quosdam qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundo commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro prædictis, cum dicit : « Communicantes et memoriam venerantes, etc ; » tertio petitionem concludit, cum dicit : « Ut hæc oblatio sit illis pro quibus offertur salutaris. » Deinde accedit ad ipsam consecrationem in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit : « Quam oblationem tu, Deus, etc. » Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit : « Qui pridie, etc. » Tertio excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit : « Unde et memóres, etc. » Quarto petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit : « Supra quæ propitio, etc. » Quinto petit hujus sacrificii et sacramenti effectum; primo quidem quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, « Supplices te rogamus ; » secundo, quantum ad mortuos qui jam sumere non possunt, cum dicit : « Memento etiam, Domine, etc ; » tertio, specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit : « Nobis quoque peccatoribus, etc. »

Deinde agitur de perceptione sacramenti, et primo præparatur populus ad percipiendum; primo quidem per orationem communem totius populi, quæ est oratio dominica, in qua petimus panem nostrum [3] quotidianum nobis dari, et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit : « Libera nos, quæsumus, Domine, etc. » Secundo præparatur populus per pacem, quæ datur dicendo, « Agnus Dei ; » est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est. In missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace præsenti sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante, quia, ut Dionysius dicit, cap. III *Eccles. Hierarch.*, part. III, § 14, col. 446, t. 1, « ille qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse. »

Ultimo autem tota missæ celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii, quod significat cantus post communionem, et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus celebrata cœna cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matt., XXVI.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio solis verbis Christi conficitur; alia vero necesse est addere ad præparationem populi sumentis, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur Joan. ult., multa sunt a Domino facta vel dicta, quæ Evangelistæ non scripserunt, inter quæ fuit hoc quod Dominus in cœna oculos levavit in cœlum; quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Joan., XI, et in oratione quam pro disci-

[1] Parm. : « consequenter. »
[2] In Parm. deest : « illos. »
[3] In Parm. deest : « nostrum. »

pulis fecit, Joan., XVII, oculos levavit ad Patrem, in hujus sacramenti institutione multo magis hoc fecerit tamquam in re potiori. Quod autem dicitur : « Manducate, » et non *comedite*, non differt quantum ad sensum, nec multum refert quid dicatur, præsertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est. Quod autem additur, *omnes*, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur, quia ipse dixerat Joan., VI, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis* [1].

Ad tertium dicendum, quod eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticæ unitatis : et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quæ pertinent ad salutem totius Ecclesiæ.

Ad quartum dicendum, quod instructio [2] est duplex : una quæ fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis, et talis instructio fit circa baptismum [3]. Alia autem est instructio qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio; et talis instructio fit in hoc sacramento, et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur *De consecrat.*, dist. I, cap. LXVII, col. 1728 : « Episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam, et audire verbum Dei, sive gentilem, sive hæreticum, sive Judæum, usque ad missam catechumenorum, » in qua scilicet continetur instructio fidei.

Ad quintum dicendum, quod in hoc sacramento et major devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur, et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi [4] pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, ut Cyprianus dicit in lib. *De orat. domin.*, § 31, col. 539, « sacerdos præfatione præmissa parat fratrum mentes, dicendo : Sursum corda; ut dum respondet plebs : Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Deum cogitare debere. »

Ad sextum dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est, tanguntur ea quæ pertinent ad totam Ecclesiam; et ideo quædam dicuntur a choro, quæ pertinent ad populum, quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet toti populo inspirantur, quædam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit; in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria cælestis : et ideo sacerdos inchoat Symbolum fidei, et *Gloria in excelsis Deo*. Quædam vero dicuntur per ministros; sicut doctrina veteris et novi Testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est doctrina hæc populis annuntiata. Quædam vero sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet *dona et preces offerat pro populo*, sicut dicitur Hebr., V. In his tamen quædam dicit publice, scilicet quæ pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes; quædam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio; et ideo quæ circa hæc sunt dicenda occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo : « Dominus vobiscum » et expectat assensum dicentium, « Amen. » Et ideo etiam in his quæ secrete dicuntur publice præmittit : « Dominus vobiscum, » et subjungit : « Per omnia sæcula sæculorum; » vel secrete aliqua sacerdos dicit in signum quod circa Christi passionem discipuli nonnisi occulte confitebantur Christum.

Ad septimum dicendum, quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus, Joan., XVII, petiit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa : unde signanter dicit : « Ut nobis corpus et sanguis fiat, » et hoc significant verba quæ præmittit, dicens : « Hanc oblationem facere digneris benedictam, » secundum Augustinum., id est « per quam benedicamur, » scilicet per gratiam; « adscriptam, » id est, « per quam in cælo adscribamur » ; « ratam, » id est, « per quam visceribus Christi [6] censeamur; rationabi-

[1] Parm. addit : « et quia porrigendo calicem dixit : *Bibite ex hoc omnes*. »

[2] Parm. : « fidei. »

[3] Ita cum Mss. Paris., Camer. et Alcan. editi recentiores passim. Al. : « per baptismum. »

[4] Parm. : « Christiani. »

[5] Legitur apud Paschasium in libro *De corpore et sanguine Domini*, cap. XII, § 3, col. 1312.

[6] Parm. : « per quam visceribus Christi trajiciamur, vel in visceribus Christi censeamur per incorporationem. »

lem, » id est, « per quam a bestiali sensu exuamur ; acceptabilem, ut qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles ejus unico Filio simus. »

Ad octavum dicendum, quod licet hoc sacramentum ex seipso præferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut sic hoc sacrificium acceptetur a Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

Ad nonum dicendum, quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in cælum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit: sed petit pro corpore mystico quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes et [1] sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet, secundum illud Apoc., VIII, 4 : *Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli.* Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exodi, XX, 26 : *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id est « in Trinitate gradus non facies [2]. Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit et Ecclesiæ triumphanti ; et propter hoc etiam missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa [3]; unde et in fine missæ diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: « Ite missa est, » scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

CONCLUSIO. — Quæcumque circa eucharistiæ sacramentum in missa aguntur, magna ratione instituta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ in celebratione hujus sacramenti aguntur, sint convenientia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ in celebratione hujus sacramenti aguntur, non sint convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum Testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem Testamento non sunt observandæ cæremoniæ veteris Testamenti ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur, quando accedebant ad offerendum ; legitur enim Exodi, XXX, 19: *Lavabunt Aaron, et filii ejus manus suas ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii , et quando accessuri sunt ad altare.* Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter missarum solemnia.

2. Præterea, ibidem Dominus mandavit quod sacerdos [4] adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium ; quod etiam pertinebat ad cæremonias veteris Testamenti. Inconvenienter ergo in missa sacerdos thurificatione utitur.

3. Præterea, ea quæ in sacramentis Ecclesiæ aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter igitur sacerdos multoties iterat crucesignationes super hoc sacramentum.

4. Præterea, Apostolus dicit Hebr., VII, 7: *Sine ulla contradictione, quod minus est, a majori benedicitur.* Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo major sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum, cruce signando.

5. Præterea, in sacramento Ecclesiæ nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus jungit, digitos complicat, et seipsum inclinat. Ergo hæc non debent fieri in hoc sacramento.

6. Præterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, et multoties populum salutat. Non ergo debent hæc fieri in celebratione hujus sacramenti.

7. Præterea, Apostolus, I Corinth., I, pro inconvenienti habet quod Christus divisus sit. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter ergo hostia frangitur a sacerdote.

8. Præterea, ea quæ in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repræsentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo

[1] In Parm. deest : « et. »
[2] Gloss. *interl.*
[3] Parm. : « a Deo. »
[4] Parm. : « Aaron. »

corpus Christi in quinque partes frangi deberet magis quam in tres.

9. Præterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter ergo una pars ejus sanguine miscetur.

10. Præterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adjungitur in celebratione missæ alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos post sumptionem sanguinis Christi vinum non consecratum sumit.

11. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui fuit figura hujus sacramenti, mandatur quod non remaneret ex eo quidquam usque mane. Inconvenienter igitur hostiæ consecratæ reservantur et non statim sumuntur.

12. Præterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus [1], puta cum dicit: « Dominus vobiscum, » et: « Gratias agamus. » Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos uno tantum ministro præsente celebret missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione hujus sacramenti.

Sed in contrarium est Ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, ut pote a Spiritu sancto instructa.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in sacramentis dupliciter aliquid significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione hujus sacramenti quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quædam pertinentia ad usum hujus sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione hujus mysterii quædam aguntur ad repræsentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici, et quædam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ablutio manuum fit in celebratione missæ propter reverentiam hujus sacramenti, et hoc dupliciter; primo quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis; unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundo propter significationem, quia, ut Dionysius dicit, III cap. *Eccles. hierarch.*, part. III, § 10, col. 438, t. 1, extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Joan., XIII, 10: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum, quod etiam significatur per confessionem, quæ fit ante introitum missæ. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tamquam cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens, et ideo non eodem modo observatur sicut tunc: prætermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, et quæ sufficit ad significandam perfectam mundationem; cum enim manus sit « organum organorum, » ut dicitur III *De anima*, text. 38, omnia opera attribuuntur manibus: unde in psalmo XXV, 6, dicitur: *Lavabo inter innocentes manus meas.*

Ad secundum dicendum, quod etiam thurificatione non utimur quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut Ecclesiæ statuto; unde non eodem modo utimur sicut in lege veteri erat statutum. Pertinet autem ad duo: primo quidem ad reverentiam hujus sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem; secundo pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Genes., XVII, 27: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni;* et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II Cor., II, 14: *Odorem notitiæ suæ spargit per nos in omni loco*; et ideo, undique thurificato altari per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in celebratione missæ utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus

[1] In Parm. deest: « puta. »

peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quæ facta est [1] Juda et Judæis; quod significat trina crucesignatio super illa verba: « Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata. » Secundo fuit Christi venditio: est autem venditus sacerdotibus, Scribis et Pharisæis; ad quod significandum fit iterum trina crucesignatio super illa verba: « Benedictam, adscriptam, ratam; » vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba: « Ut nobis corpus et sanguis, » etc., ad designandam personam Judæ venditoris [2]. Tertio autem fuit præsignatio passionis Christi facta in cœna: ad quod designandum fiunt tertio duæ cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, « benedixit. » Quarto autem fuit ipsa passio Christi; unde ad repræsentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba: « Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ. » Quinto repræsentatur extensio corporis et effusio sanguinis et fructus passionis per trinam crucesignationem quæ fit super illis verbis: « Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione, etc. » Sexto repræsentatur triplex oratio quam fecit in cruce; unam pro persecutoribus, cum dixit: *Pater ignosce illis*; secundam pro liberatione a morte cum dixit: *Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me?* tertia pertinet ad adeptionem gloriæ, cum dixit: *Pater in manus tuas commendo spiritum meum*; et ad hoc significandum fit trina crucesignatio super illa verba: « Sanctificas, vivificas, benedicis, etc. » Septimo repræsentantur tres horæ quibus pependit in cruce, scilicet a sexta usque ad horam nonam; et ad hoc significandum fit iterum trina crucesignatio ad illa verba: « Per ipsum, et cum ipso, et in ipso. » Octavo autem repræsentatur separatio animæ a corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem repræsentatur resurrectio tertia die facta per tres cruces, quæ fiunt ad illa verba: « Pax Domini sit semper vobiscum. »

Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti, et acceptatio hujus sacrificii, et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

Ad quartum dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandam virtutem crucis, et modum passionis Christi, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ sacerdos in missa facit, non sunt ridiculosæ gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repræsentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, secundum illud Thren., III, 41: *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in cælos*; et Exodi, XVII, 11, dicitur quod *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel.* Quod autem manus interdum jungit, et se inclinat, suppliciter et humiliter orans [3], designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem jungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut si qua particula digitis adhæserit, non dispergatur; quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi. Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se convertit ad populum, et bis, quando se non convertit, scilicet cum ante præfationem dicit: « Dominus vobiscum, » et cum dicit: « Pax Domini sit semper vobiscum, » ad designandum septiformem gratiam Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit: « Pax vobis, » quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus cujus personam repræsentat præcipue episcopus.

Ad septimum dicendum, quod fractio hostiæ tria significat, primo quidem ipsam divisionem corporis Christi, quæ facta est in passione; secundo distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio distributionem gra-

[1] Parm.: « a Deo, Juda et Judæis. »
[2] Parm.: « et Christi venditi. »
[3] Parm.: « est... orantis et. »

tiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit, cap. III *Eccl. hierarch.*, § 12 et 13, col. 443, t. 1 ; unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Sergius Papa dicit, *De consecr.*, dist. II, cap. XXII, col. 1740, « triforme est corpus Domini : pars oblata, in calicem missa, corpus Christi, quod jam resurrexit, monstrat, » scilicet ipsum Christum, et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloria ; « pars comesta ambulantes adhuc super terram, » quia scilicet viventes in terra sacramento uniuntur [1], et in passionibus conteruntur, sicut et panis comestus conteritur dentibus ; « pars in altari usque ad missæ finem remanens, corpus jacens in sepulcro, quia usque ad finem sæculi corpora sanctorum in sepulcris erunt ; » quorum tamen animæ sunt vel in purgatorio, vel in cœlo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem missæ [2] ; manet tamen eadem significatio partium, quam quidam metrice expresserunt dicentes :

« Hostia dividitur in partes ; tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos. »

Quidam tamen dicunt quod pars in calicem missa significat eos qui vivunt in hoc mundo ; pars autem extra calicem servata significat plene beatos, scilicet quantum ad animam et corpus ; pars autem comesta significat cæteros.

Ad nonum dicendum, quod per calicem duo possunt significari : uno modo ipsa passio Christi quæ repræsentatur in hoc sacramento, et secundum hoc per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi : alio modo potest significari fruitio beata, quæ etiam in hoc sacramento præfiguratur ; et ideo illi quorum corpora jam sunt in plena beatitudine significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Judæ proditori.

Ad decimum dicendum, quod vinum ratione suæ humiditatis est ablutivum, et ideo sumitur post susceptionem hujus sacramenti ad abluendum os, ne aliquæ reliquiæ remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde Extra, *De celebr. mis.*, cap. « Ex parte, » dicitur : « Semper sacerdos vino os perfundere debet, postquam totum percepit eucharistiæ sacramentum, nisi cum eodem die aliam missam debuerit celebrare, ne si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret ; » et eadem ratione perfundit vino digitos, quibus corpus Christi tetigerat.

Ad undecimum dicendum, quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figuræ, quia scilicet non debet pars hostiæ consecratæ, de qua sacerdos et ministri vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur *De consecr.*, dist. II, cap. « Tribus gradibus » col. 1740, Clemens Papa, statuit quod « tanta holocausta in altari offerantur, quanta populo sufficere debeant ; quod si remanserint, in crastinum non reserventur ; sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur. » Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur, ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur, cap. XCIII, col. 1780 : « Præsbyter eucharistiam semper habeat paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur. »

Ad duodecimum dicendum, quod in solemni celebratione missæ plures debent adesse. Unde Soter Papa dicit decreto III, ut habetur *De consecr.*, dist. I, cap. LXI, col. 1727 : Hoc quoque statutum est, ut nullus « præsbyterorum missarum solemnia celebrare præsumat, nisi duobus præsentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur ; quia cum pluraliter ab eo dicitur : Dominus vobiscum, et illud in secretis : Orate pro me, aptissime convenit ut ipsius respondeatur salutationi. » Unde et ad majorem solemnitatem ibidem statutum legitur, cap. LIX, col. 1726, quod episcopus cum pluribus missarum solemnia peragat. In missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici ex cujus persona sacerdoti pluraliter respondet.

Conclusio. — Quæcumque cæremonialia circa hoc sacramentum aguntur, sunt certa ratione statuta, vel ad repræsentandam Christi passio-

[1] Parm. : « utuntur. »

[2] Parm. addit : « propter periculum. »

nem, vel ad devotionem et reverentiam augendam.

ARTICULUS VI.

Utrum possit sufficienter occurri defectibus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiæ observando.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurunt, statuta Ecclesiæ observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos ante consecrationem, vel post, moritur, vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate impeditur, ne sacramentum sumere possit, et missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiæ, quo præcipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Præterea, contingit quandoque quod sacerdos ante consecrationem vel post recolit se aliquid comedisse vel bibisse, vel etiam alicui peccato mortali subjacere vel etiam excommunicationi, cujus prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiæ faciens, sive sumat, sive non sumat.

3. Præterea, contingit quandoque quod in calicem musca vel aranea, vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem, vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immisum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum, in quo casu si sumat, videtur mortaliter peccare se occidendo, vel Deum tentando : similiter si non sumat, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens. Ergo videtur esse perplexus et subjectus necessitati peccandi, quod est inconveniens.

4. Præterea, contingit quandoque quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium, sive non sumat nec corpus nec sanguinem.

5. Præterea, contingit quandoque quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis vel etiam alia quæ in celebratione hujus sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eamdem materiam, quæ forte jam dixerat, sive utatur pane et vino non consecratis quasi consecratis.

6. Præterea, contingit quandoque propter frigus, quod sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem, sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos ritum Ecclesiæ implere vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Præterea, contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur, vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit, aut etiam quod hostiæ consecratæ tamdiu conservantur ut putrefiant, vel etiam a muribus corrodantur, vel etiam qualitercumque perdantur : in quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiæ statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiæ statutis.

Sed contra est quod sicut Deus, ita Ecclesia non præcipit aliquid impossibile.

Respondeo dicendum, quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum contingentibus dupliciter potest occurri : uno modo præveniendo, ne scilicet periculum accidat ; alio modo subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur vel adhibendo remedium, vel saltem per pœnitentiam ejus qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero, incœpta consecratione, hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet missæ celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in *Decret.*, VII, quæst. I, cap. « Nihil, » col. 752, in Toletano concilio VII, can. 2, legitur : « Censuimus convenire ut cum a sacerdotibus missarum tempore sancta mysteria consecrantur, si ægritudinis acciderit quilibet eventus, quo cœptum nequeat expleri mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi officii cœpti. Non enim aliud ad supplementum initiatis mysteriis competit, quam aut incipientis aut subsequentis completa benedictio sacerdotis : quia nec perfecta videri possunt, nisi perfectionis ordine compleantur.

Cum enim simus omnes unum in Christo, nihil contrarium personarum diversitas format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repræsentat. Ne tamen quod naturæ languoris causa consulitur, in præsumptionis perniciem convertatur, nullus absque proventu patentis molestiæ minister vel sacerdos, cum cœperit, imperfecta officia præsumat omnino relinquere. Si quis hæc temerare præsumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit. »

Ad secundum dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem hujus sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium; minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo si sacerdos post consecrationem incœptam recordetur se aliquid comedisse vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium, et sumere sacramentum; similiter si recordetur se peccatum aliquod commisisse debet pœnitere cum proposito confitendi et satisfaciendi; et sic non indigne sed fructuose sumet sacramentum; et eadem ratio est si meminerit se excommunicationi cuicunque subjacere, debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi; et sic per invisibilem Pontificem Jesum Christum absolutionem consequetur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicujus prædictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod missam incœptam desereret nisi grave scandalum timeretur.

Ad tertium dicendum, quod si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi et diligenter lavari, et comburi, et ablutio cum cineribus in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi esse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere, nec alii dare, ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari; et ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calicem, et denuo resumere e consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

Ad quartum dicendum, quod si sacerdos ante consecrationem sanguinis, et post consecrationem corporis percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero post consecrationis verba perceperit quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia impositio aquæ, ut supra dictum est, non est de necessitate sacramenti : debet tamen puniri ille ex cujus negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino jam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est. Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hostiam apponere debet iterum consecrandam simul cum sanguine; quod ideo dico quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi; et, sicut dicitur in prædicto cap. Toletani concilii, « perfecta videri non possunt sacrificia, nisi perfectionis ordine compleantur. » Si vero inciperet a consecratione sanguinis, et repeteret omnia verba consequentia, non competeret, nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quædam dicenda, et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus; et debet in fine iterum sumere hostiam consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quæ erat in calice, quia præceptum de perfectione[1] sacramenti majoris est ponderis quam præceptum quod hoc sacramentum a jejunis sumatur, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quæ dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari ; non enim qui multa dicit recolit omnia quæ dixit ; nisi forte aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione jam dicta: sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attente cogitet illud quod dicit,

[1] Parm. addit : « vel de perceptione hujus. »

non tamen cogitet se dicere illud, non multum postea recolit se dixisse ; sic enim fit aliquid objectum memoriæ, inquantum accipitur sub ratione præteriti : sicut dicitur in lib. *De memoria*, cap. I, a princ. Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non existimo quod propter hoc debeat resumere, immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere ; si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma [1] sit de necessitate sacramenti, sicut et materia, idem videtur faciendum, quod dictum est, in defectu materiæ, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cætera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

Ad sextum dicendum, quod fractio hostiæ consecratæ, et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquæ significat populum, et ideo horum prætermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod, sicut legitur *De cons.*, dist. II, cap. XXVII, col. 1742, ex decreto Pii Papæ, « si per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quæ terræ adhæret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si non fuerit tabula locus corradetur, et igni consumetur, et cinis intra altare condetur, et sacerdos quadraginta diebus pœniteat. Si super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, et tribus diebus pœniteat ; si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus pœniteat; si usque ad tertium, novem diebus pœniteat ; si usque ad quartum, viginti diebus pœniteat ; et linteamina quæ tetigerit stilla, tribus vicibus minister abluat, calice supposito ; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare recondatur. » Posset etiam sumi in potum a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altari vel sacrario reponunt. Subditur autem ibid., cap. XXVIII, ex *Pœnitential.* Bedæ Presbyteri, lib. *De remediis peccator.*, cap. « De ebrietate, » col. 573, t. 5 : « Si quis [2] per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus pœniteat, si laicus est ; clerici vel monachi, seu diaconi et presbyteri septuaginta diebus pœniteant; episcopi nonaginta. Si pro infirmitatis causa evomuerint septem diebus pœniteant. » Et in eadem dist., cap. XCIV, col. 1780, legitur ex concilio [3] Aurelianensi : « Qui non bene custodierit sacrificium, et mus, vel aliquod aliud animal illud comederit, quadraginta diebus pœniteat ; qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars ejus ceciderit, et non inventa fuerit, triginta dies pœniteat. » Et eadem pœnitentia videtur dignus sacerdos per cujus negligentiam hostiæ consecratæ putrefiunt. Prædictis autem diebus debet pœnitens jejunare, et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personæ, potest minui vel addi ad pœnitentiam prædictam. Hoc tamen observandum est quod ubicumque species integræ inveniuntur, sunt reverenter conservandæ vel etiam sumendæ ; quia manentibus speciebus manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est. Ea vero in quibus inveniuntur, si commode fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulæ dictum est.

CONCLUSIO. — Quibuscumque defectibus circa hoc sacramentum contingentibus occurri potest, vel cavendo ne fiant, vel si fiant, emendando, aut saltem pœnitentiam agendo.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE SACRAMENTO PŒNITENTIÆ.

(In decem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de sacramento pœnitentiæ ; circa quod primo considerandum est de ipsa pœnitentia ; secundo de effectu ipsius ; tertio de partibus ejus ; quarto de suscipientibus hoc sacramentum ; quinto de potestate ministrorum [4] ; sexto de solemnitate hujus sacramenti.

[1] Parm. : « forma consecrationis. »

[2] Paulo aliter in textu Bedæ : « si per ebrietatem vel voracitatem evomerit eucharistiam, 40 dies pœniteat. Clericus, monachus, diaconus, 60, presbyter 70, episcopus 110. Si infirmitatis causa, 7 dies. » Liber *De remediis peccatorum* inter opera Bedæ dubia numeratur.

[3] Parm. « Arelatensi. »

[4] Parm. : « quæ ad claves pertinet. »

Circa primum duo consideranda sunt; primo de pœnitentia, secundum quod est sacramentum; secundo de pœnitentia, secundum quod est virtus.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrum pœnitentia sit sacramentum; 2° de propria materia ejus; 3° de forma ipsius; 4° utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum; 5° utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis; 6° de ordine ejus ad alia sacramenta; 7° de institutione ejus; 8° de duratione ipsius; 9° de continuatione ejus; 10° utrum possit iterari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pœnitentia sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non sit sacramentum. Gregorius [1] enim dicit *Decret.*, I, quæst. I, cap. « Multi sæcularium, » col. 516 : « Sacramenta sunt baptismus, chrisma, corpus et sanguis Christi; quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem operatur. » Sed hoc non contingit in pœnitentia, quia non adhibentur aliquæ corporales res, sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta Ecclesiæ a ministris Christi exhibentur, secundum illud I Cor., IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed pœnitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Jerem., XXXI, 19 : *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam.* Ergo videtur quod pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea, in sacramentis de quibus jam supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex præmissis patet. Sed hoc non invenitur in pœnitentia. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

Sed contra est quod sicut baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et pœnitentia; unde et Petrus dixit Simoni Mago, Act., VIII, 22 : *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua.* Sed baptismus est sacramentum, ut supra habitum est. Ergo pari ratione et pœnitentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Gregorius [2] dicit, in cap. supra dicto, sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur quod sancte accipiendum est. »

Manifestum est autem quod in pœnitentia, ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris pœnitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis : nam peccator pœnitens per ea quæ facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quod pœnitentia quæ in Ecclesia agitur, est sacramentum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum, et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; et in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritus sancti; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quæ provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ, ut accidit in pœnitentia et matrimonio; sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exterius adhibitæ, sicut emplastra et electuaria, quædam vero

[1] Cod. : « Gregorius. Restituendum autem est Isidoro, qui hoc habet in lib. VI *Etymol.*, cap. ultim., § 39 et 40, col. 255, t. 3. »

[2] Seu potius « Isidorus. »

(*a*) Non omnino certum est Montanistas et Novatianos sacramentem pœnitentiæ respuisse. De Calvinistis et Lutheranis pluribus certum est; de ipso Luthero incertum; varius enim in hac re fuit. Juxta Durandum pœnitentia non est sacramentum, nec debet dici sacramentum pœnitentiæ, sed sacramentum confessionis et absolutionis, quia in confessione et absolutiene tanquam in sua materia et sua forma consistit hoc sacramentum.

sunt actus sanandorum, puta exercitationes quædam.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiæ, qui gerit personam Christi in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem pœnitentiæ, sicut dictum est, sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante, sed complementum sacramenti exhibet minister, dum pœnitentem absolvit.

Ad tertium dicendum, quod etiam in pœnitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus[1] exercitus tam per peccatorem pœnitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem; res autem et sacramentum est pœnitentia interior peccatoris; res autem tantum et non sacramentum, est remissio peccati; quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii.

Conclusio. — Pœnitentia, qua peccator se ostendit a peccato recessisse, et qua sacerdos Dei remittentis opus significat, est speciale sacramentum.

ARTICULUS II.

Utrum peccata sint propria materia hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non sint propria materia hujus sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo pecccata non sunt materia propria hujus sacramenti.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia, serm.* CCCLII § 2, col. 1550, t. 5: « Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitæ pœniteat. » Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solum peccata, sed etiam pœnalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum: neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam, et alia hujusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit II Cor., XII, 21: *Non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia, quam gesserunt.*

Respondeo dicendum, quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuæ proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem, quod materia proxima hujus sacramenti sunt actus pœnitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet et confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia pœnitentiæ sint peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod vetus et mortalis vita est objectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ sed ratione culpæ annexæ.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo: nam de peccato actuali mortali est pœnitentia proprie et principaliter: proprie, quidem, quia proprie dicimur pœnitere de his quæ nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est[2] institutum. De peccatis autem venialibus est quidem pœnitentia proprie, in quantum sunt nostra voluntate facta; non

[1] Parm. addit : « exterius. »
[2] Parm. addit : « principaliter. »
(*a*) Duplex est in sacramentis materia : proxima et remota; item, materia circa quam, et materia ex qua. — Pro materia proxima Lutherani assignant terrores conscientiæ, et fiduciam remissionis; Calvinistæ mortificationem, et vivificationem; alii manuum impositionem. Scotistæ pro materia ex qua constituitur sacramentum actus pœnitentis agnoscere nolunt; hi actus non essent propria, juxta illos, materia proxima hujus sacramenti, sed potius dispositiones insupplebiliter requisitæ. Scotistis in hoc adversantur Thomistæ.

Aureolus vult quod materia pœnitentiæ non sit peccatum, sed pœna.

tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali pœnitentia nec principaliter est, quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus, nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte inquantum voluntas Adæ reputatur nostra secundum modum loquendi quo Apostolus dicit Rom., v, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* In quantum tamen large accipitur pœnitentia pro quacumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in lib. [1] *De vera et falsa pœnitentia*, cap. VIII, § 22, col. 1120, t. 6.

CONCLUSIO. — Proxima sacramenti pœnitentiæ materia sunt actus pœnitentis : remota vero sunt peccata non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

ARTICULUS III.

Utrum hæc sit forma sacramenti : *Ego te absolvo.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit forma hujus sacramenti : « Ego te absolvo. » Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi et Ecclesiæ usu habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur; quinimo in quibusdam absolutionibus quæ in ecclesia publice fiunt, sicut in prima et completorio, in cœna Domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat : « Ego te absolvo », sed oratione deprecativa, cum dicit : « Misereatur vestri omnipotens Deus », vel « absolutionem et remissionem tribuat vobis Deus. » Ergo hæc non est forma hujus sacramenti : « Ego te absolvo. »

2. Præterea, Leo Papa dicit, *Epist.* CVIII, *ad Theodor.*, cap. II, col. 1011, t. 1, quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. » Loquitur autem de indulgentia Dei quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma hujus sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea, idem est absolvere a peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius hominem a peccato mundat, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* IV, § 10, col. 1410 et *tr.* XXXVIII, § 6, col. 1677, t. 3. Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet sacerdos dicere : « Ego te absolvo, » sicut non dicit : Ego tibi peccata remitto.

4. Præterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, et ut dæmonia ejicerent, et ut languores sanarent, ut habetur Matth., X et Luc., IX. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis : Ego te sano, sed : *Sanat te Dominus Jesus Christus* [2]. Ergo videtur quod sacerdotes, habentes potestatem Apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum : « Ego te absolvo, » sed « Absolutionem tribuat tibi Christus. »

5. Præterea, quidam hac forma utentes sic eam [3] exponunt : « Ego te absolvo, » id est, absolutum ostendo. Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur; unde, ut legitur, Matth., XVI, 19, antequam Petro diceretur : *Quodcumque solveris super terram*, etc., dictum est ei : *Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in cælis.* Ergo videtur quod sacerdos, cui non est facta revelatio, præsumptuose dicat : « Ego te absolvo, » etiamsi exponatur, id est, absolutum ostendo.

Sed contra est quod, sicut Dominus dixit discipulis Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes*, *baptizantes eos*, etc., ita dixit Petro, Matth., XVI, 19 : *Quodcumque solveris super terram*, etc. Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit : « Ego te baptizo. » Ergo eadem auctoritate dicere debet in hoc sacramento : « Ego te absolvo. »

Respondeo dicendum, quod in qualibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem supra, quod hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia hujus sacramenti; ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ.

[1] Liber *De pœnitentia* inter spuria Augustini rejicitur, ut dictum est.

[2] Parm. addit : « sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur Act. IX, 34. »

[3] Parm. : « etiam. »

Cum autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est, oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiæ sacramenti. Unde forma baptismi est : « Ego te baptizo, » et forma confirmationis est : « Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis; » eo quod hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ : in sacramento autem eucharistiæ, quod consistit in ipsa consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur : « Hoc est corpus meum. »

Hoc autem sacramentum, scilicet pœnitentiæ, non consistit in consecratione alicujus materiæ [1] sanctificatæ, sed magis in remotione cujusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex supra dictis patet. Talis autem remotio significatur a sacerdote, cum dicitur : « Ego te absolvo. » Nam peccata sunt quædam vincula, secundum illud Proverb., v, 22 : *Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum* [2] *constringitur*. Unde patet quod hæc est convenientissima forma hujus sacramenti : « Ego te absolvo (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit, Matth., xvi, 19 : *Quodcumque solveris super terram*, etc. Et tali forma Ecclesia utitur in sacramentali absolutione. Hujusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt rationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere : « Misereatur tui omnipotens Deus, » vel : « Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus, » quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis, cujus actus materialiter [3] se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum quod verbum Leonis est intelligendum quantum ad deprecationem quæ præmittitur absolutioni, non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum, quod solus Deus per auctoritatem a peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur [4], sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est quæ interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive sint [5] verba, sicut ex supra dictis patet. Unde et Dominus expressit utrumque : nam Matth., xvi, 19, dixit Petro : *Quodcumque solveris super terram*, etc.; et Joan., xx, 23, dixit discipulis : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit : « Ego te absolvo, » quam : « Ego tibi peccata remitto, » quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, scilicet, ut dicatur : « Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit, cap. iii *Cæl.* [6] *hierarch.*, § 2, col. 166, t. 1. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

Ad quartum dicendum, quod Apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur ; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter sive ministerialiter in sacramentis; et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum.

In quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo et imperativo, sicut Act., iii, 6, legitur quod Petrus dixit claudo : *Quod habeo, hoc tibi do* : *in nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula*.

Ad quintum dicendum quod ista expositio : « Ego te absolvo, » id est, absolutum ostendo, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novæ legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando

[1] Parm. addit : « nec in usu alicujus materiæ. »
[2] Parm. addit : « *quisque*. »
[3] Parm. addit : « quodammodo. »
[4] Parm. addit : « in virtute divina. »
[5] In Parm. deest : « sint. »
[6] Implicite, et c. vii *Eccl. hier.*, § 7, col. 563, t. 1.
(*a*) Alia forma Græci utuntur.

aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, et non solum significative, sed etiam effective, ita etiam cum dicit : « Ego te absolvo, » ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Non tamen loquitur quasi de re incerta; quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit in lib. II *De adult. conjug.*, cap. IX, col. 476, t. 6 : « Non est turpis nec difficilis post perpetrata atque purgata adulteria reconciliatio conjugum, ubi per claves regni cælorum non dubitatur fieri remissio peccatorum. » Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta; sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio : « Ego te absolvo, » id est, sacramentum absolutionis tibi impendo.

Conclusio.—Nulla magis est conveniens sacramenti pœnitentiæ forma, quam hæc verba : « Ego te absolvo, » cum id aptissime significent quod in sacramento agitur.

ARTICULUS IV.

Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marc., ult., 18 : *Super ægros manus imponent, et bene habebunt.* Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

2. Præterea, in sacramento pœnitentiæ recuperat homo Spiritum sanctum amissum; unde ex persona pœnitentis dicitur in psal. L, 14 : *Redde mihi lætitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me.* Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum : legitur enim Act., VIII, 17, quod *apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum* : et Matth., XIX, 13, dicitur quod *oblati sunt Domino parvuli, ut manus eis imponeret.* Ergo in hoc sacramento est facienda manus impositio.

3. Præterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt majoris efficaciæ quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat; sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit : « Ego te baptizo, » requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit : « Ego te absolvo, » oportet quod aliquem actum exerceat circa pœnitentem, imponendo ei manus.

Sed contra est quod cum Dominus dixit Petro, Matth., XVI, 19 : *Quodcumque solveris super terram*, etc., nullam mentionem de manus impositione fecit; neque etiam cum omnibus simul dixit : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis*, Joan., XX, 23. Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

Respondeo dicendum, quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia [1] esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis; unde et II ad Timoth., I, 6, dicitur : *Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.*

Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiæ, sed ad remotionem peccatorum : et ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum [2].

[1] Parm. : « copia gratiæ. »

[2] Hæc D. Thomas. Sic autem prosequitur in textu Nicolai : « Licet interdum sacramentum pœnitentiæ, publicæ, vel privatæ, manus impositio apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur. Sic enim S. Clemens, lib. II *Constitutionem apostolicarum*, cap. XVIII, de reconciliatione peccatoris agens : « Eum qui luxit, inquit, cum ei manum imposueris, recipe, ac permitte in Ecclesia esse; » ut et cap. XLI : « cum ei manum imposueris in antiqua pascua restitue. » Sic Cyprianus, lib. *De lapsis* : « Ante expiata delicta, ante exomologesim, » id est confessionem, « factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio, et manu sacerdotis, pacem putant esse, quam quidam verbis fallacibus vindicant, » etc. Sic Augustinus *De baptism. adversus Donatistas*, lib. III, cap. XVI : « Manus impositio, » idest, pœnitentia vel reconciliatio, « non sicut baptismus repeti non potest;

Ad primum ergo dicendum, quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur; sicut etiam legitur de Domino, Marc., VI, 5, quod *infirmos impositis manibus curavit*; et Matth., VIII, legitur quod leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet acceptio Spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio; sed acceptio Spiritus sancti cum plenitudine, requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo, et confirmatione, et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exterius appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis: unde sicut in eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minus competeret crucesignatio, quæ adhibetur in eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate eucharistiæ.

Conclusio. — Cum pœnitentiæ sacramentum ad culparum potius remissionem, quam ad aliquam gratiæ excellentiam consequendam ordinetur, quemadmodum non ad baptismum, ita nec ad hoc sacramentum manuum impositio requiritur.

ARTICULUS V.

Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis : quia *Super* illud *ps.* CXXV, 5 : *Qui seminant in lacrymis*, etc., dicit Glossa[1] : « Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax. » Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, secundum illud II Cor. VII, 10 : *Quæ secundum Deum tristitia est pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Ergo bona voluntas sine pœnitentia sufficit ad salutem.

2. Præterea, Proverb., X, 12, dicitur : *Universa delicta operit charitas*; et infra, cap. XV, 27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo charitatem, et fidem, et misericordiam, potest quisque salutem consequi etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Joan., VIII, Christus mulierem adulteram absolvit absque pœnitentia. Ergo videtur quod pœnitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc., XIII, 3 : *Si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis* *.

* *Nisi pœnitentiam habueritis omnes similiter.*

Respondeo dicendum, quod aliquid est ncessarium ad salutem dupliciter; uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subjacentibus. Di-

quid est enim aliud nisi oratio super hominem? » Quasi dicat, baptismum quidem iterari non posse, posse autem pœnitentiam, vel reconciliationem iterari. Sic S. Leo, *Epist.* XCII, cap. XVII, eos qui escis immolatitiis usi sunt, « manus impositione purgari » ait. Sic Optatus Milevitanus, lib. II : « Dum manus imponitis, et delicta donatis. » etc.; ut et in concilio Carthaginensi IV, cap. LXXVI : « Si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, » etc.; et in Arausicano, cap. III : « Stent in ordine pœnitentium, ut ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione recipiant. » Sed a cæremonia tantum exteriori, quæ nunc etiam in usu est, sacramentum pœnitentiæ sic vocatur; non quod ad ejus essentiam vel intrinsecam rationem cæremonia illa pertineat; sicut etiam sacramentum eucharistiæ Tertullianus, lib. *De pudicitia*, cap. XIV, « sacramentum benedictionis » vocat, et « eulogiam » eodem sensu Græci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi, quamvis ejus confectioni vel consecrationi essentialis non sit.

[1] Ex Aug. desumpta.

citur enim II Paral., ult., in orat. Manas., ante lib. III Esdræ: *Tu Domine Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis, Abraham, Isaac et Jacob, iis qui tibi non peccaverunt. Peccatum* autem, *cum consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Jacobi, I, 15. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo : quod quidem non potest fieri sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiæ ad destructionem peccati. Sicut enim dicit Augustinus *Super Joannem* [1] *tract.* LXXII, ant. med.: « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Unde patet quod sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum inciderit.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quæ fit per peccatum: talis enim non habet tristitiæ causam ; sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato præterito, quod pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ex quo aliquis peccatum incurrit, charitas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine pœnitentia. Requirit enim charitas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo studeat reconciliari [2]; requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis Ecclesiæ operatur, quærat justificari a peccatis ; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb., XIV, 34: *Miseros facit populos peccatum*. Unde Eccli., XXX, 24, dicitur: *Miserere animæ tuæ, placens Deo*.

Ad tertium dicendum, quod ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, pertinuit quod Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine pœnitentiæ [3] sacramento, licet non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

CONCLUSIO. — Non est pœnitentiæ sacramentum absolute ad salutem necessarium, ut baptismus, sed iis tantum qui peccati rei sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium : quia super illud Isa., III: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt*, dicit Glossa [4]: « Secunda tabula post naufragium est peccata abscondere. » Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2. Præterea, fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spirituali ædificio est fundamentum, secundum illud Hebr., VI, 1: *Non rursum jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis;* unde et præcedit ipsum baptismum, secundum illud Act., II, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea, omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, id est, remedia contra peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed contra quod Hieron. dicit, *Epist.* CXXX, § 9, col. 1115, t. 1, quod « secunda tabula post naufragium est pœnitentia. »

Respondeo dicendum, quod id quod est per se naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis; sicut baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quæ est spirituale augmentum, et eucharistia, quæ est spirituale nutrimentum; pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, et supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati: nisi enim homo peccaret actualiter, pœnitentia non indigeret, indigeret tamen baptismo, et confirmatione, et eucharistia; sicut et in vita corporali non indigeret homo medica-

[1] Implicite quidem; expresse vero in *Serm.* CLXIX, cap. XI, § 13. col. 923, t. 5.
[2] Parm. : « satisfacere. »
[3] Parm. addit : « exterioris. »
[4] Ex Hieron. in eumdem locum, col. 65, t. 4.

tione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento.

Et ideo pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis qui confertur et conservatur per sacramenta prædicta; unde et metaphorice dicitur « secunda tabula post naufragium. » Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis tabulæ adhæreat; ita etiam primum remedium in mari hujus vitæ est quod homo integritatem servet; secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per pœnitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod abscondere peccata contingit dupliciter: uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem pejus peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex majori contemptu peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo quoddam remedium est in peccatis quod aliquis in occulto peccet; et secundum hoc dicit Glossa quod « secunda tabula post naufragium est peccata abscondere, » non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per pœnitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis, et hoc contrariatur pœnitentiæ, et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ; dicitur enim Proverb., XXVIII, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur.*

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia non potest dici fundamentum spiritualis ædificii simpliciter, id est, in prima ædificatione; sed est fundamentum in secunda reædificatione, quæ fit per destructionem peccati; nam primo redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinæ. Pœnitentia autem quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, id est, ad statum integritatis, respectu cujus pœnitentia dicitur secunda tabula.

CONCLUSIO. — Pœnitentiæ sacramentum, cum nonnisi ex suppositione peccati necessarium sit, est quasi secunda post naufragium tabula.

ARTICULUS VII.

Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quæ sunt de jure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de jure naturali; non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario doleat. Ergo pœnitentia non fuit convenienter instituta in nova lege.

2. Præterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit [1]. Sed etiam in veteri lege fuit pœnitentia; unde et Dominus conqueritur Jerem., VIII, 6, dicens: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* Ergo pœnitentia non debuit institui in nova lege.

3. Præterea, pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est. Sed pœnitentia videtur a Domino instituta ante baptismum; nam in principio prædicationis suæ dixisse Dominus legitur Matth., IV, 17: *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum.* Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege [2].

Sed contra est quod dicit Dominus, Luc., ult., 46: *Oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia, id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero etiam in aliis sacramentis præexistit a natura ut aqua; vel ab [3] ali-

[1] Parm. addit: « in nova. »

[2] Objectio quarta deest in cod., licet adsit responsio. Sic habetur in Parm.: « Præterea, sacramenta novæ legis institutionem habent a Christo, ex cujus virtute operantur, ut supra dictum est. Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege. »

[3] In Parm. deest: « aliqua. »

qua arte ut panis ; sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cujus passione procedit virtus sacramentorum.

Sic ergo[1] materia præexistit a natura ; ex naturali enim ratione homo movetur ad pœnitendum de malis quæ fecit ; sed quod hoc vel illo modo pœnitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et Dominus in principio prædicationis suæ indixit hominibus ut non solum pœniterent, sed etiam pœnitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit, cum Matth., xvi, 19, dixit Petro : *Tibi dabo claves regni cælorum*, etc. Efficaciam autem hujus sacramenti et originem virtutis ejus manifestavit post resurrectionem, Luc., ult., 47, ubi dixit quod oportet *prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, præmisso de passione et resurrectione. Ex virtute enim nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum.

Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod de jure naturali est quod aliquis pœniteat de malis quæ fecit, quantum ad hoc quod doleat ea fecisse, et doloris remedium quærat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat ; sicut et Ninivitæ fecerunt, ut Jonæ, iii, legitur; in quibus tamen aliquid fuit adjunctum fidei, quam conceperant ex prædicatione Jonæ, ut scilicet hoc agerent sub spe veniæ consequendæ a Deo, secundum illud quod ibid., v. 9, legitur: *Quis scit, si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore iræ suæ, et non peribimus ?* Sed sicut alia quæ sunt de jure naturali determinationem acceperunt ex institutione legis divinæ, ut in secunda parte dictum est, ita etiam et pœnitentia.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt juris naturalis, diversimode determinationem accipiunt in veteri et in nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novæ[2]. Unde et pœnitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit, quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Joel., ii, 13 : *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra* ; quantum autem ad remedium doloris quærendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus, Levit., v, 17, dicit : *Anima si peccaverit, per ignorantiam..., offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, juxta mensuram æstimationemque peccati* ; *qui orabit pro eo, quia nesciens fecerit, et dimittetur ei*; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo suum peccatum sacerdoti confitebatur. Et secundum hoc dicitur Proverb., xxviii, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Nondum autem erat instituta potestas clavium, quæ a passione Christi derivatur ; et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato, cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiæ, sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod si quis recte consideret ea quæ Dominus dixit de necessitate baptismi, Joan., iii, tempore præcesserunt ea quæ dixit Matth., iv, de necessitate pœnitentiæ ; nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Joannis, de quo postea subditur quod baptizabat ; illud vero quod de pœnitentia dixit Matth., iv, fuit post incarcerationem Joannis.

Si tamen prius ad pœnitentiam induxisset quam ad baptismum, hoc ideo esset quia etiam ante baptismum, requiritur quædam pœnitentia ; sicut et Petrus dicit Act., ii, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.*

Ad quartum dicendum, quod Christus non est usus baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Joannis, ut supra dictum est. Sed nec etiam active usus est suo mysterio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan., iv ; quamvis credendum sit quod discipulos suos baptizaverit, ut Augustinus dicit *Ad Seleucianam*, *epist.* ccLxv, § 5, col. 1088, t. 2. Usus autem hujus sacramenti ab eo instituti nullo modo ei competebat, nec quantum ad hoc quod ipse pœniteret, in quo

[1] Parm. addit : « hujus sacramenti. »

[2] Parm. : « novæ legis. »

peccatum non fuit, neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis præberet, quia ad ostendendum misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento præbebat, ut supra dictum est. Sacramentum autem eucharistiæ et ipse sumpsit, et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale suæ passionis, inquantum[1] Christus est sacerdos et hostia.

Conclusio. — Pœnitentiæ sacramentum in nova lege convenienter institutum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum pœnitentia debeat durare usque ad finem vitæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ. Pœnitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed pœnitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech., xviii, 21 : *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis quæ operatus est..., vita vivet, et non morietur.* Ergo non oportet ulterius pœnitentiam protendi.

2. Præterea, pœnitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo pœnitentiam agere usque ad finem vitæ.

3. Præterea, sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiæ, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora pœnitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit tot annis pœniteat. Ergo videtur quod non sit pœnitentia extendenda usque ad finem vitæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit[2] in lib. *De vera et falsa pœnitentia*, cap. xiii, col. 1124, t. 6 : « Quid restat nobis nisi semper dolere in vita ? ubi enim dolor finitur, deficit et pœnitentia; si autem pœnitentia finitur, quid relinquitur de venia ?

Respondeo dicendum, quod duplex est pœnitentia, scilicet interior et exterior. Interior quidem pœnitentia est qua quis dolet de peccato commisso, et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ; semper enim debet homini displicere quod peccavit ; si enim ei placeret peccasse, jam ex hoc ipso peccatum incurreret et fructum veniæ perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita ; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris; unde displicebunt eis peccata præterita sine omni tristitia, secundum illud Isa., lxv, 16 : *Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores.*

Pœnitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, et juxta ejus arbitrium satisfacit ; et talis pœnitentia non oportet quod duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod vera pœnitentia non solum removet peccata præterita, sed etiam præservat hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare pœnitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod agere pœnitentiam interiorem simul et exteriorem pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato ; sed pœnitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud ps. lxxxiii : *Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum.* Unde et ipse Paulus dicebat, I Cor., xv, 9 : *Non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod illa tempora præfiguntur pœnitentibus quantum ad actionem exterioris pœnitentiæ.

Conclusio. — Quamquam interior pœnitentia durare debeat usque ad vitæ finem, exterior tamen non necessario durare debet usque ad vitæ finem, sed usque ad determinatum tempus pro mensura peccati.

ARTICULUS IX.

Utrum pœnitentia possit esse continua.

Ad novum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non possit esse continua. Dicitur enim Jerem., xxxi, 16 : *Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis.* Sed hoc esse non posset, si

[1] Parm. : « in qua. »

[2] Liber *De pœnitentia* spuriis annumeratur.

pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu et lacrymis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud ps. XCIX, 1: *Servite Domino in lætitia.* Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere et tristari, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.*, cap. IV, sub fin. Ergo non potest esse quod pœnitens continue tristetur de peccatis præteritis, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ [1].

3. Præterea II ad Corinth., II, 7, Apostolus dicit: *Consolamini*, scilicet pœnitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed consolatio depellit tristitiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro *De vera et falsa pœnit.*, cap XIII, col. 1124, t. 6: « Dolor continue in pœnitentia custodiatur. »

Respondeo dicendum, quod pœnitere dicitur dupliciter: secundum actum et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue pœniteat, quia necesse est quod actus pœnitentis sive interior sive exterior interpoletur ad minus somno et aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur pœnitere secundum habitum, et sic oportet quod homo continue pœniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium pœnitentiæ faciat, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur, et quantum ad hoc quod debet homo in proposito gerere quod semper sibi præterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum, quod ploratus et lacrymæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitæ, ut dictum est. Unde et signanter ibi subditur: *Quia est merces operi tuo.* Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; post cujus consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas pœnitentiæ, qualis dicta est.

Ad secundum dicendum, quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi: et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariæ, vel ex parte objecti, puta cum sunt de eodem, vel saltem ex parte motus cordis; nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione, et hoc modo loquitur Philosophus in IX *Ethic.* Alio modo possumus loqui de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet; et secundum hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte objecti: puta cum sunt de eodem et secundum idem et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem secundum idem, sed vel de diversis vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiæ; unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari: puta si videamus justum affligi, simul placet nobis ejus justitia et displicet ejus afflictio. Et hoc modo [2], potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniæ, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde Augustinus [3] dicit in lib. *De pœnitentia*, loco sup. cit.: « Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat. »

Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas pœnitentiæ, sed actualis.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. III, VI, VII et IX, ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu sensitivo pœnitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quædam est: unde moderanda est secundum virtutem, et ejus superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem, quod significat Apostolus ibidem dicens: *Ne majori tristitia absorbeatur qui hujusmodi est.* Et sic consolatio de qua ibi Apostolus loquitur est moderativa tristitiæ, non autem totaliter ablativa.

Conclusio. — Pœnitentiam secundum actum continuam esse impossibile est, secundum habitum vero continua esse debet.

[1] Parm. addit: « ergo pœnitentia non potest esse continua. »

[2] Parm. addit: « simul. »

[3] Cod.: Augustinus dicit. »

ARTICULUS X.

Utrum sacramentum pœnitentiæ debeat iterari.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari. Dicit enim Apostolus, Hebr., VI, 4: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cæleste et participes facti sunt Spiritus sancti, et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam.* Sed quicumque pœnituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum Spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post pœnitentiam, non potest iterato pœnitere.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. II *De pœnitentia*, cap. X, § 95, col. 541, t. 3: « Reperiuntur [1] qui sæpius agendam pœnitentiam putant, qui luxuriantur in Christo : nam si vere pœnitentiam agerent, iterandam postea non putarent; quia sicut unum est baptisma, ita et unica est pœnitentia » . Sed baptismus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea, miracula quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationem spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel quod aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea, Gregorius [2] dicit in *Hom.*, *Quad.* XXXIV *in Evang.*, § 15, col. 1256, t. 2: « Pœnitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere; » et Isidorus dicit in lib. II *De summo bono*, sive *Sentent.*, cap. XVI, col. 619, t. 6, : « Irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. » Si ergo aliquis vere pœniteat, non iterum peccabit. Ergo non potest esse quod pœnitentia iteretur.

5. Præterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et pœnitentia. Sed baptismus non iteratur propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione nec pœnitentia iteratur.

6. Præterea, Ambrosius [3] dicit, *Serm.* VIII *in psal.* CXVIII, § 26, col. 1374, t. 2, quod « facilitas veniæ incentivum tribuit delinquendi. » Si ergo Deus veniam frequenter præbet per pœnitentiam, videtur quod ipse hominibus præbeat incentivum delinquendi, et sic videretur delectari in peccatis, quod ejus bonitati non congruit. Non ergo potest pœnitentia iterari.

Sed contra est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinæ misericordiæ, secundum illud Lucæ, VI 36: *Estote misericordes sicut Pater vester misericors est.* Sed Dominus hanc misericordiam discipulis suis imponit, ut sæpius remittant fratribus contra se peccantibus; unde sicut dicitur Matth., XVIII, 21, Petro quærenti : *Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies?* respondit Jesus : *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Ergo etiam sæpius per pœnitentiam veniam peccantibus præbet, præsertim cum doceat nos petere, Matth., VI, 12 : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*

Respondeo dicendum, quod, circa pœnitentiam quidam erraverunt, dicentes non posse hominem per pœnitentiam secundo consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc intantum extenderunt ut dicerent, post primam pœnitentiam, quæ agitur in baptismo, peccantem non posse per pœnitentiam iterato restitui. Alli vero fuerunt hæretici, ut August. dicit in lib. *De vera et falsa pœnit*, cap. V,

[1] Sic legitur in *Decret.*, dist. III *De pœnitentia*, c. II, col. 1594; in textu vero Ambrosii paulo aliter : « reprehenduntur qui sæpius agendam pœnitentiam putant, quia luxuriantur in Christo.... sicut unum baptisma, ita una pœnitentia. »

[2] In aliis editis, sicut et in codic. legitur : « Gregorius dicit in *Hom. Quadragesimæ*, » licet *Homilia* XXXIV, de qua locus citatus desumptus est, non quadragesimæ tempore sed dominica tertia post pentecosten sit habita. Locus similis ex Ambrosio in *Sermone* IX *Quadragesimæ*, § 1, col. 677, t. 4, refertur in *Decreto*, dist. III *De pœnitentia*, c. I, col. 1594, sub his verbis « : Pœnitentia est et mala præterita plangere, et plangenda iterum non commitere. » En autem Gregorii locum a textu D. Thomæ paulo diversum : « Pœnitentiam agere est et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare. » An ex Ambrosio locum hauserit Gregorius? An in textu D. Thomæ, loco Gregorii, legendum sit : « Ambrosius in *Homil. quadragesimæ?* » In Glossa *ordin.*, III Matth., v. 2, col. 79, t. 2 legitur : « Pœnitere est ante acta deflere, et deflenda non committere, » quod simillimum est verbis a D. Thoma citatis.

[3] Quidam cod. Paris. « Gregorius. »

§ 11, col. 1116, t. 6, qui post baptismum dicebant quidem esse utilem pœnitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum.

Videntur autem hujusmodi errores ex duobus processisse: primo quidem ex eo quod errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cum enim ad veram pœnitentiam charitas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant, quod charitas semel habita non posset amitti, et per consequens pœnitentia si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut [1] sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte, ubi ostensum est quod charitas semel habita propter libertatem arbitrii potest amitti, et per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo, ex eo quod errabant circa æstimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti, in quo quidem errabant et ex parte peccati, quod etiam post remissionem consecutam potest esse et gravius et levius quam fuerit ipsum [2] primum peccatum remissum; et multo magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ est super [3] omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud psal. L, 1: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam.* Unde reprobatur verbum Cain dicentis Genes., IV, 13, *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam praebet absque ullo termino; unde dicitur in orat. Manass., ante lib III Esdræ: *Immensa et investigabilis misericordia promissionis tuæ.... super malitias hominum.*

Unde manifestum est quod pœnitentia pluries est iterabilis. [4]

Ad primum ergo dicendum, quod quia apud Judæos erant secundum legem quædam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judæorum quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebræis quod *impossibile est qui semel sunt illuminati*, scilicet per baptismum, *rursus renovari ad pœnitentiam* scilicet per baptismum qui est *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*, ut dicitur ad Tit., III, 5. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur; unde subditur: *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*, Hebr., VI, 6.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de pœnitentia solemni, quæ in Ecclesia non iteratur, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Aug. dicit in lib. *De vera et falsa pœnit.*, ubi supr., § 12, « multos cæcos, et diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confortavit, ostendens in diversis illis eadem sæpe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminavit cæcum. Ideo enim tot sanavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, cæcos et aridos, ne desperaret de se peccator; ideo non scribitur aliquis nisi semel curatus, ut timeat quisque jungi peccato; et medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum, centies curare; qui cæteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret. »

Ad quartum dicendum, quod, pœnitere est anteacta peccata deflere, et flenda non committere [5], simul dum flet vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor, et non pœnitens, qui simul dum pœnitet, agit quod pœnitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat vel actu, vel proposito, non excludit quin prima pœnitentia vera fuerit; nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem; sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere pœnituit qui postea peccat.

Ad quintum dicendum, quod baptismus habet virtutem ex passione Christi, sicut quædam spiritualis generatio cum spirituali morte præcedentis vitae. *Statutum autem est hominibus semel mori*, Hebr., IX, 27, et semel nasci; et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed pœnitentia

[1] Parm. : « ut sic sit. »
[2] In Parm. deest « ipsum. »
[3] Parm. : « superat. »
[4] Parm. : « reiterabilis. »
[5] Parm. addit : « scilicet. »

habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio[1] quæ frequenter iterari potest.

Ad sextum dicendum, quod[2] lib. *De vera et falsa pœnitentia*, §11, Augustinus dicit « constat Deo peccata multum displicere, qui semper præsto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, ne corrumpatur quod amavit, » scilicet per desperationem.

Conclusio. — Cum charitas semel habita propter arbitrii libertatem amitti possit, et divina misericordia omnem peccatorum magnitudinem ac multitudinem superet, manifestum est pœnitentiæ sacramentum sæpe numero repeti posse.

QUÆSTIO LXXXV.

DE PŒNITENTIA SECUNDUM QUOD EST VIRTUS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de pœnitentia secundum quod est virtus ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum pœnitentia sit virtus ; 2° utrum sit virtus specialis ; 3° sub qua specie virtutis contineatur ; 4° de subjecto ejus ; 5° de causa ipsius ; 6° de ordine ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pœnitentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod pœnitentia non sit virtus. Pœnitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet. Sed nullum aliud sacramentum est virtus. Ergo neque pœnitentia est virtus.

2. Præterea, secundum Philosophum, IV *Ethic.*, cap. ult., « verecundia non est virtus, » tum quia est passio habens corporalem immutationem ; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi actu, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter pœnitentia est quædam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius, dicit *Hom.* XXXIV *in Evang.*, §15, col. 1256, t. 2, quod « pœnitere est peccata præterita plangere ; » est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quæ non habent locum in homine virtuoso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. III, circa princ., « nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem. » Sed stultum videtur dolere de commisso præterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia non est virtus.

Sed contra est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum ; quia « legislator intendit cives facere virtuosos, » ut dicitur II *Ethic.*, cap. I, ante med. Sed præceptum divinæ legis est de pœnitentia, secundum illud Matth., IV, 17 : *Pœnitentiam agite*, etc. Ergo pœnitentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, pœnitere est de aliquo prius a se facto dolere. Dictum est autem supra, quod dolor vel tristitia dupliciter dicitur : uno modo secundum quod est passio quædam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc pœnitentia non est virtus, sed passio ; alio modo secundum quod consistit in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione : quæ quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in II *Ethic.*, cap. VI, quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam[3] : pertinet autem ad rationem rectam ; ut aliquis doleat de quo dolendum est ; quod quidem observatur in pœnitentia de qua nunc loquimur ; nam pœnitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod pœnitentia de quo nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in sacramento pœnitentiæ materialiter se habent actus humani ; quod non contingit in baptismo vel confirmatione. Et ideo cum virtus sit principium alicujus actus, potius pœnitentia est virtus, vel cum virtute, quam baptismus seu firmatio.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est, sic autem habet corporalem transmutationem adjunctam : est tamen virtus, secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam,

[1] Parm. : « medicina. »
[2] Cod. : « Augustinus lib. *De pœnitentia*, dicit. » Parm. : « secundum Augustinum. »
[3] In Parm. deest : « pertinet autem ad rationem rectam ; » et additur « post dolendum est » : « et eo modo et fine quo dolendum est. »

(*a*) Protestantes negant pœnitentiam esse veram virtutem.

quod tamen magis potest dici de pœnitentia quam de verecundia: nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pro quo timet confundi ; pœnitentia vero ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in præsenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit pœnitens; sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ ; et hoc non est stultum.

Conclusio. — Pœnitentia, quæ est in appetitu sensitivo, passio potius quam virtus est : pœnitentia vero quæ est in voluntate, virtus, vel ejus actus est.

ARTICULUS II.

Utrum pœnitentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non sit specialis virtus. Ejusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex charitate proveniens, ut patet per Augustinum, XIV *De civitate Dei*, cap. VII, VIII, IX, col. 410, etc., t. 7; unde et Apostolus, I ad Corinth., XIII, 6, dicit quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Ergo pari ratione nec pœnitentia, quæ est dolor de peccatis præteritis, est specialis virtus, sed est quidam affectus ex charitate proveniens.

2. Præterea, quælibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed pœnitentia non habet materiam specialem; sunt enim ejus materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo pœnitentia non est specialis virtus.

3. Præterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed pœnitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed contra est quod de ea datur speciale legis præceptum, ut supra habitum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, species habituum distinguuntur secundum species actuum; et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in pœnitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti, inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod pœnitentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod a charitate derivatur aliquis actus dupliciter : uno modo sicut ab ea elicitus, et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter charitatem, sicut diligere bonum, gaudere de eo, et tristari de opposito ; alio modo aliquis actus a charitate procedit quasi a charitate imperatus ; et sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideratur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub charitate.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus specialis [1] expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto : sed pœnitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

Conclusio. — Pœnitentia est quædam specialis virtus, qua homo operatur ad præteriti peccati destructionem et detestationem.

[1] Parm. addit : « formaliter. »

ARTICULUS III.

Utrum virtus pœnitentiæ sit species justitiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus pœnitentiæ non sit species justitiæ. Justitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in secunda parte patet. Pœnitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro objecto : satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

2. Præterea, justitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Jeremiæ, vi, 26: *Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum.* Ergo pœnitentia non est species justitiæ.

3. Præterea, duæ sunt species justitiæ, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. iv, scilicet « distributiva et commutativa. » Sed sub neutra videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

4. Præterea, *Super* illud *Lucæ*, vi : *Beati qui nunc fletis*, dicit Glossa : « Ecce prudentia, qua ostenditur quam hæc terrena sint misera, et quam beata cælestia. » Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est species prudentiæ quam justitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit[1] in lib. *De vera et falsa pœnitentia*, cap. viii, § 22, col. 1120, t. 6 : « Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse. » Sed vindictam facere pertinet ad justitiam ; unde Tullius in sua *Rhetorica*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., ponit vindicativam unam speciem justitiæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit species justitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret charitas, sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ ; sed exigitur ulterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio ; nisi quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit[2], utputa cum satisfactione, retributio autem est ex parte ejus in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam justitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est pars justitiæ.

Sciendum tamen est quod secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. vi, dupliciter dicitur justum, scilicet simpliciter et secundum quid. Simpliciter quidem justum est inter æquales, eo quod justitia est æqualitas quædam, quod ipse vocat justum politicum vel civile, eo quod omnes cives æquales sunt quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Justum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale justum consideratur in pœnitentia. Unde pœnitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud psal. cxxii, 2 : *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc., xv, 21 : *Pater, peccavi in cælum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Jerem., iii, 1: *Fornicata es cum amatoribus multis ; tamen revertere ad me, dicit Dominus* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in V *Ethic.*, cap. i, vers. fin., dicitur, justitia est[3] ad alterum ; ille autem ad quem est justitia, non dicitur esse materia justitiæ, sed magis res quæ distribuuntur vel commutantur. Unde et materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offenditur vel placatur ; sed Deus se habet sicut ille ad quem est justitia. Ex quo patet quod pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto vel materia.

Ad secundum dicendum, quod medium justitiæ est æqualitas, quæ constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dici-

[1] Spuriis annumeratur. Lib. *de pœnitentia.*
[2] Parm. : « utpote cum satisfacit. »
[3] Parm. addit : « virtus.

(*a*) Juxta Scotum pœnitentia pertinet ad virtutem justitiæ vindicativæ, licet imperfecte.

tur in V *Ethic.*, cap. I et III. In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem et filium, aut inter Deum et hominem, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult.; unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest. Non tamen hoc erit sufficiens [1], sed solum secundum acceptationem superioris; et hoc significatur per excessum, qui attribuitur pœnitentiæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut est communicatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam justitiam, vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam, quæ respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam judicis. Unde manifestum est quod utraque sub justitia commutativa continetur.

Ad quartum dicendum, quod pœnitentia licet sit directe species justitiæ, comprehendit tamen quodammodo ea quæ pertinent ad omnes virtutes; inquantum enim est justitia quædam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quæ sunt virtutum theologicarum, quæ habent Deum pro objecto. Unde pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur a peccatis, et cum spe veniæ, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. Inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium moralium virtutum; sed ex ipsa ratione justitiæ non solum habet id quod justitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ et fortitudinis, inquantum scilicet ea quæ delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in commutationem [2] justitiæ veniunt. Et secundum hoc ad justitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

Conclusio. — Virtus pœnitentiæ, species est justitiæ commutativæ, non quidem simpliciter dictæ, quæ inter æquales est, sed ejus quæ secundum quid justitia appellatur.

[1] Parm. : « sufficiens simpliciter. »
[2] Parm. : « communionem. »

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas sit proprie subjectum pœnitentiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum pœnitentiæ non sit proprie voluntas. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea, pœnitentia est vindicta quædam, sicut dicit Augustinus in lib. *De vera et falsa pœnitentia*, loc. cit. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea, præteritum est proprium objectum memoriæ, secundum Philosophum, in lib. *De memoria*, cap. I, a princ. Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est. Ergo pœnitentia est in memoria sicut in subjecto.

4. Præterea, nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in qualibet vi animæ, et non in voluntate tantum.

Sed contra, pœnitentia est sacrificium quoddam, secundum illud ps. L, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud ps. LIII, 8 : *Voluntarie sacrificabo tibi.* Ergo pœnitentia est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est passio quædam, et sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto; alio modo secundum quod est virtus, et sic, sicut dictum est, est species justitiæ. Justitia autem, ut in secunda parte habitum est, habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi [3] Deo quod contra eum commissum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est passio.

[3] Parm. : « illud quod contra Deum. »

Ad secundum dicendum, quod vindictam expetere[1] ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio pertinet ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod memoria est vis apprehensiva præteriti. Pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoria, sed præsupponit eam.

Ad quartum dicendum, quod voluntas, sicut in prima parte habitum est, movet omnes alias potentias animæ; et ideo non est inconveniens, si potentia in voluntate existens aliquid in singulis potentiis animæ operetur.

Conclusio. — Pœnitentia, cum sit quædam species justitiæ, in voluntate est, ut in subjecto, cujus actus est propositum emendandi illud, quod contra Deum commissum est.

ARTICULUS V.

Utrum principium pœnitentiæ sit ex timore.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod principium pœnitentiæ non sit ex timore. Pœnitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad charitatem, ut supra dictum est. Ergo pœnitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

2. Præterea, ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cælestis, secundum illud Matth., iii, 2, et iv, 17 : *Pœnitentiam agite : appropinquavit enim regnum cælorum.* Sed regnum cælorum est objectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

3. Præterea, timor est[2] actus interior hominis. Pœnitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Jerem., xxxi, 19 : *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam.* Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

Sed contra est quod Isa., xxvi, 17, dicitur : *Sicut quæ concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus;* scilicet per pœnitentiam ; et postea subditur secundum aliam litteram[3] : *A timore tuo, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis*, id est, pœnitentiæ salutaris, ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

Respondeo dicendum, quod de pœnitentia loqui possumus dupliciter : uno modo quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per alios[4] actus. Alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur ; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren., ult., 21 : *Converte nos Domine, ad te, et convertemur* ; secundus actus est motus fidei ; tertius[5] actus est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur ; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi ; quintus actus est motus charitatis[6], vel quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non jam propter supplicia ; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

Sic igitur patet quod actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante[7] ; a timore autem filiali sicut ab immediato et proprio principio.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia quæ respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem quod pertinet ad charitatem.

Ad secundum dicendum, quod in regno cælorum appropinquante intelligitur adventus regis, non solum præmiantis, sed etiam punientis. Unde et Matth., iii, 7, Joannes Baptista dicebat : *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

Ad tertium dicendum, quod ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor : unde dicitur Deut., v, 29 : *Quis det talem eos habere mentem ut*

[1] Parm. : « appetere. »
[2] Parm. : « quidam actus. »
[3] Septuaginta interpretum.
[4] Parm. : « aliquos. »
[5] Parm. non habet : « actus. »
[6] In Parm. deest : « vel. »
[7] Parm. : « ordinato. »

timeant me? Et ideo per hoc quod pœnitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

Conclusio. — Actus pœnitentiæ a servili timore incipit, sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato, a timore vero filiali sicut ab immediato et proximo principio.

ARTICULUS VI.

Utrum pœnitentia sit prima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia sit prima virtutum : quia *Super* illud *Matth.*, iii : *Pœnitentiam agite*, dicit Glossa *ord.*, col. 79, t. 2 : « Prima virtus est per pœnitentiam perimere veterem hominem et vitia odire. »

2. Præterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum; pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo pœnitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea, ante pœnitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam; sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis animam [1] aperit excludendo peccatum.

Sed contra est quod pœnitentia procedit ex fide, spe et charitate, sicut jam dictum est. Non ergo est pœnitentia prima virtutum.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint connexæ, ut in secunda parte habitum est, omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis.

Secundum hoc igitur dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum et habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis; actus autem et habitus charitatis simul sunt tempore cum actu et habitu pœnitentiæ, et cum habitibus aliarum virtutum. Nam, sicut in secunda parte habitum est, in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum, nam actus virtutis pœnitentiæ est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturæ, quia secundum ordinem naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologicæ; sed quantum ad aliquid est prima inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad ejus actum, qui primus occurrit in justificatione impii; sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens : nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariæ ad bonum hominis; pœnitentia autem, supposito quodam, scilicet peccato præexistenti, sicut etiam dictum est, circa ordinem sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum [2].

Ad secundum dicendum, quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum, et prius natura quantum est ex parte subjecti, sive secundum ordinem causæ materialis; sed secundum ordinem causæ agentis et finalis prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo præcipue attenditur in actibus animæ, ut dicitur in II *Physic.*

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei, spei et charitatis, quæ sunt naturaliter priores; ita tamen aperit eis aditum quod ipsæ simul intrant cum ipsa; nam in justificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpæ et infusio gratiæ, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est.

Conclusio. — Virtus pœnitentiæ non est sim-

[1] Parm. : « aditum. »

[2] Parm. addit : « moralium. »

pliciter prima virtutum ordine temporis, vel naturæ, sed secundum quid ordine temporis tantum, nimirum quoad ejus actum, qui in justificatione impii, primus occurrit.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE EFFECTU PŒNITENTIÆ QUOAD MORTALIUM PECCATORUM REMISSIONEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu pœnitentiæ; et primo quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto quantum ad restitutionem virtutum.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur; 2° utrum possint sine pœnitentia tolli; 3° utrum unum possit remitti sine alio; 4° utrum pœnitentia auferat culpam, remanente reatu ; 5° utrum remaneant reliquiæ peccatorum; 6° utrum auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ, inquantum est virtus, aut inquantum est sacramentum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per pœnitentiam omnia peccata removeantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus Hebr., XII, 17, quod *Esau non invenit pœnitentiæ locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam*; Glossa, id est, « non invenit locum veniæ, et benedictionis per pœnitentiam; » et II Machab., IX, 13, dicitur de Antiocho : *Orabat scelestus Deum a quo non erat* misericordiam consecuturus*. Non ergo videtur quod per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

* *Dominum a quo non esset.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. XXII, § 74, col. 1266, t. 3, quod « tanta labes est illius peccati, » scilicet « cum post agnitionem Dei per gratiam Christi quisque oppugnat fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidentiæ facibus agitatur, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et enuntiare cogatur. » Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea, Dominus dicit Matth., XII, 32 : *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*. Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XVIII, 22 : *Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor*.

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter : uno modo quia aliquis de peccato pœnitere non posset; alio modo quia pœnitentia non posset delere peccatum : primo quidem modo non possunt per pœnitentiam deleri peccata dæmonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, inquantum est culpa, sed solum displicet eis inquantum [1] est pœna quam patiuntur, ratione cujus aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap., V, 3 : *Pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes*. Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit, erroneum est; primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia [2] derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cujuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundum illud Proverb., XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei : quocumque voluerit, vertet illud **.

* *Domini... inclinabit.*

Quod autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum, primo quidem quia repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur Joel., II, 13, quod *benignus et misericors est, patiens et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia* : vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia opera-

[1] In Parm. deest : « inquantum. »

[2] Parm. : « quia per hoc. »

tur, sicut et cætera sacramenta, cum scriptum sit I Joan., XII, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non nostris* Tantum. *solum**, *sed etiam totius mundi.*

Unde simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per pœnitentiam [1] deleri potest (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Esau non vere pœnituit, quod patet ex hoc quod dixit, Gen., XXVII, 41 : *Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum*; similiter etiam nec Antiochus vere pœnituit; dolebat enim de culpa præterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini sic intelligendum est : « Tanta est labes illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit, » scilicet de facili; secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari : potest tamen hoc fieri per divinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdum *in profundum maris* convertit, ut dicitur in psal. LXVII, 23.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum, est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, *serm.* LXXI, cap. XII et XIII, col. 455, t. 5, quæ penitus irremissibilis est, quia post finem hujus vitæ non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc sæculo, et in futuro, ut in secunda parte expositum est.

CONCLUSIO. — Libertas humani arbitrii et divinæ gratiæ efficacitas, ostendunt nullum esse peccatum in hac vita, quod per veram pœnitentiam deleri non possit.

ARTICULUS II.

Utrum sine pœnitentia peccatum remitti possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine pœnitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentia. Ergo etiam adultis.

2. Præterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine pœnitentia dimitti.

3. Præterea, major est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti; unde et ipse Dominus mandat, Matth., V, 44 : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Jerem., XVIII, 8 : *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo** *quod fecit, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et sic e contrario videtur quod si homo pœnitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam. * Suo.

Respondeo dicendum, quod impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiæ; ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine gratiæ intelligitur, est causa [2] boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam, qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis ejus; non autem contingere potest quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis ejus. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ, quod voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis præ-

[1] Parm. addit : « veram. »
[2] Parm. addit : « omnis. »
(*a*) Plures hæretici inter quos Montanistæ et Novatiani negarunt omnia peccata posse remitti. Quidam vero Doctor asseruit nullum posse baptizati peccatum remitti nisi in sacramento pœnitentiæ.

dictæ, et proposito emendandi; quod pertinet ad rationem pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine pœnitentia, secundum quod est virtus.

Sacramentum autem pœnitentiæ, sicut supra dictum est, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur Joan., VIII, et peccatrici, ut legitur Luc., VII, quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ : nam, sicut Gregorius dicit in *Hom.* XXXIII *in Evang.*, § 1, col. 1240, t. 2, « per gratiam traxit intus, » scilicet ad pœnitentiam, « quam per misericordiam [1] suscepit foris. »

Ad primum ergo dicendum, quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturæ, ut in secunda parte habitum est ; et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia Dei est majoris virtutis quam misericordia hominis in hoc quod immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

CONCLUSIO. — Nullum actuale peccatum sine pœnitentiæ virtute potest in hac vita remitti.

ARTICULUS III.

Utrum possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos, IV, 7: *Plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui: pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius [2] *Super Ezech.*, *hom.* X, § 23, col. 89, § t. 2, dicit : « Cum ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui cum quædam vitia resecant, in aliis graviter perdurant. » Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam dimitti sine alio.

2. Præterea, Ambrosius, *Super psal.* : *Beati immaculati in via*, *Serm.* XVIII, § 3, col. 1528, t. 2, dicit quod « prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda per punitionem; ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat [3]. » Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Præterea, eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est, non sunt connexa ; et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea, peccata sunt debita, quæ nobis relaxari petimus cum dicimus in oratione dominica : *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Sed homo quandoque dimittit unum debitum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Jerem., XXXI, 3 : *In charitate perpetua dilexi te : ideo attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud; sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Sed contra est quod Augustinus dicit [4] in libro *De vera et falsa pœnitentia*, cap. IX, col. 1121 t. 6, : « Sunt plures quos pœnitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quædam in quibus delectentur, non animadvertentes Dominum simul surdum et mutum a dæmonio liberasse, per hoc docens, nos nunquam nisi de omnibus sanari. »

Respondeo dicendum, quod impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti : primo quidem quia

[1] « Qui per mansuetudinem suscepit foris. » Migne.

[2] Paulo mutatis verbis.

[3] Sic habetur in *Decr.* dist. III *De pœnitentia*, c. XLI, col. 1612; multo plenius D. Ambrosius in loco prædicto.

[4] Liber spuriis annumeratur. *De pœnitentia.*

peccatum remittitur, inquantum tollitur Dei offensa per gratiam. Unde in secunda parte habitum est, quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo, quia, sicut ostensum est, peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, inquantum est contra Deum; quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus : ubi autem est eadem ratio, et idem effectus. Unde non potest esse vere pœnitens, qui de uno peccato pœnitet, et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum, quod requiritur ad rationem veræ pœnitentiæ, sequeretur quod de omnibus peccatis pœniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio. Tertio, quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deut., XXXII, unde cujus miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia*, loc. cit. [1] : « Quædam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpæ, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud; quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

Ad secundum dicendum, quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi, qua creditur in Christum; quia, ut Augustinus dicit, *Tract.* LXXXIX, § 1, col. 1856, t. 3, *Super illud Joan.*, XV, *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis: « Hoc est peccatum, quo tenentur cuncta peccata. » Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per pœnas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cujus conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum, quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia; et ex hac parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

Ad quartum dicendum, quod debitum exterioris rei, puta pecuniæ, non contrariatur amicitiæ, ex qua debitum remittitur; et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpæ contrariatur amicitiæ, et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera; ridiculum enim videtur quod etiam ab homine aliquis veniam peteret de una offensa, et non de alia.

Ad quintum dicendum, quod dilectio, qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, a quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale; sed dilectio gratiæ, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundum illud Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum nullum peccatum mortale sine gratia ac pœnitentia remitti possit, omne vero peccatum mortale, gratiæ et pœnitentiæ repugnet, fieri non potest, ut per virtutem pœnitentiæ peccatum unum sine alio remittatur.

ARTICULUS IV.

Utrum remissa culpa per pœnitentiam, remaneat reatus pœnæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod remissa culpa per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus pœnæ : ideo enim est aliquis dignus pœna, quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit Rom., V, donum Christi est efficacius quam peccatum[1]. Sed peccando homo simul incurrit culpam et pœnæ reatum. Ergo multo magis per donum gratiæ simul remittitur culpa, et tollitur pœnæ reatus.

3. Præterea, remissio peccatorum fit in pœnitentia per virtutem passionis, secundum illud Roman., III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præ-*

[1] Parm. : « peccatum Adæ. »

(*a*) Juxta Scotistas potest de potentia Dei absoluta unum peccatum absque alio remitti.

cedentium delictorum. Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra dictum est. Non ergo post remissionem culpæ remanet aliquis reatus pœnæ.

Sed contra est quod II Reg., XII, 13, dicitur quod cum David pœnitens dixisset ad Nathan : *Peccavi Domino*, dixit Nathan ad illum : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris : verumtamen filius qui natus est tibi, morte morietur*, quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicujus pœnæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ, ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur; ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus pœnæ, quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem justitiæ nisi per pœnam : justum est enim ut qui voluntati suæ plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur : sic enim erit æqualitas. Unde Apocal., XVIII, 7, dicitur : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*.

Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum mortale [1] quod debeatur ei pœna æterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ a Deo, inquantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ; potest tamen remanere reatus alicujus pœnæ temporalis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo, et conversionem ad bonum creatum. Sed, sicut in secunda parte habitum est, aversio a Deo est ibi sicut formale; conversio autem ab bonum creatum, est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu pœnæ æternæ; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus pœnæ temporalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, ad gratiam pertinet operari in homine justificando ipsum a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpæ et reatus pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatus pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo cum auxilio divinæ gratiæ patienter pœnas tolerando, absolvitur etiam a reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiæ operantis quam gratiæ cooperantis, ita etiam prius est remissio culpæ et pœnæ æternæ quam plena absolutio a pœna temporali; utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et libero arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solum æternæ, sed etiam temporalis; et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi; utpote per aquam et spiritum Christi commortuus peccato, et in eo regeneratus ad novam vitam; et ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatus totius pœnæ. In pœnitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est. Et ideo non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus.

CONCLUSIO. — Quamquam per virtutem pœnitentiæ, remissa homini culpa, pœna quoque æterna remittatur, alicujus tamen temporalis pœnæ reatus remanere potest.

[1] In Parm. deest : « mortale. »

(*a*) Negant Lutherani et Calvinistæ, dimissa culpa, remanere reatum, et inde respuunt indulgentias et purgatorium.

ARTICULUS V.

Utrum remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod remissa culpa mortali tollantur omnes reliquiæ peccati. Dicit Augustinus enim in lib. *De vera et falsa pœnit.*, cap. IX, § 24, col. 1121, t. 6,: « Nunquam Dominus aliquem sanavit, quem omnino non liberavit; totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab infirmitate, et animam ab omni contagione. » Sed reliquiæ peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod, remissa culpa, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea, secundum Dionysium, cap. IV *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1 : « Bonum[1] est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni. » Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multo magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea, opus Dei efficacius est quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

Sed contra est quod Marci, VIII, legitur quod cæcus illuminatus a Domino primo restitutus est ad imperfectum visum; unde ait : *Video homines velut arbores ambulantes*; deinde restitutus est perfecte, *ita ut clare videret omnia.* Illuminatio autem cæci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquæ reliquiæ peccati præteriti.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile quamdam dispositionem causat in anima, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo.

Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ. Remanent tamen debilitatæ et diminutæ, ita quod homini non dominentur; et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus totum hominem perfecte curat; sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati *ita ut surgens ministraret illis*, ut legitur Luc., IV : quandoque autem successive, sicut dictum est de cæco illuminato, Matth., VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc., VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

Ad secundum dicendum, quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

Ad tertium dicendum, quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiæ peccati, quia, ut dicitur in *Prædicamentis*, cap. « De opposit., » a med., « pravus ad meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet ut melior sit; multiplicato autem exercitio ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita. » Hoc autem multo efficacius facit divina gratia sive uno, sive pluribus actibus.

Conclusio. — Nihil prohibet, remissa culpa mortali, remanere in anima ex parte conversionis inordinatæ, dispositiones aliquas ex præcedentibus actibus causatas, quas peccati reliquias vocamus.

[1] Corderius : « quomodo malum omnino possit aliquid permixtione mali? Quod enim boni prorsus expers est, neque est quidquam neque quidquam potest. »

ARTICULUS VI.

Utrum remissio culpæ sit effectus pœnitentiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Dicitur enim pœnitentia virtus secundum quod est principium humani actus. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

2. Præterea, quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentia. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

3. Præterea, remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Hebr., IX, 22 : *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* Sed pœnitentia, inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cætera sacramenta, ut ex supra dictis patet. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

Sed contra, illud est proprie causa alicujus sine quo esse non potest : omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpæ potest esse a Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentia, secundum quod est virtus, ut supra dictum est; unde et ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est [1] effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

Respondeo dicendum, quod pœnitentia est virtus secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum. Actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ.

Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ; ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est. Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo non solum virtute formæ[2], ex qua et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ principalius quidem ex virtute clavium quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est; secundario autem ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiæ. Et sic patet quod remissio culpæ est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus gratiæ operantis est justificatio impii, ut in secunda parte dictum est, in qua, ut ibidem dictum est, non solum est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis, simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licet sit effectus gratiæ operantis.

Ad secundum dicendum, quod in justificatione impii non solum est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est. Et ideo remissio culpæ non ponitur effectus solum pœnitentiæ virtutis, sed principalius fidei et charitatis.

Ad tertium dicendum, quod ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis et per fidem et per ordinem ad claves ecclesiæ; et ideo utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in contrarium objicitur, dicendum est quod actus pœnitentiæ virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpæ, inquantum est inseparabilis effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur, quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpæ quam pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturæ erat aliqualiter sacramentum pœnitentiæ, ut supra dictum est.

CONCLUSIO. — Cum virtus clavium locum

[1] Parm. addit : « præcipue. »

[2] Parm. addit : « sed etiam virtute materiæ, scilicet aquæ, principalius tamen virtute formæ. »

formæ, actus autem pœnitentis materiæ locum in hoc sacramento obtineant, culparum remissio, licet non sit sine actu pœnitentiæ virtutis, principalius est effectus pœnitentiæ ut sacramentum est.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REMISSIONE VENIALIUM PECCATORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sine pœnitentia peccatum veniale possit dimitti; 2° utrum possit dimitti sine gratiæ infusione; 3° utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ [1], et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia hujusmodi; 4° utrum veniale [2] possit remitti sine mortali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale possit remitti sine pœnitentia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est, ad rationem veræ pœnitentiæ quod non solum homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit homini [3] quod sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere non possit. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

2. Præterea, pœnitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia [4] eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolaret: quod non contingit, manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

3. Præterea, peccata venialia opponuntur fervori charitatis, ut in secunda parte dictum est. Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem charitatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De pœnitentia* [5], quod « est quædam pœnitentia quæ quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus; » quæ frustra esset, si sine pœnitentia, peccata venialia possent dimitti [6].

Respondeo dicendum, quod remissio culpæ, sicut dictum est, fit per conjunctionem hominis ad Deum, a quo aliqualiter separat culpa. Sed hæc separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale; nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra charitatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per pœnitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum: sicut enim peccatum mortale remitti non potest quamdiu voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus.

Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior pœnitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quæ habetur per habitum charitatis vel pœnitentiæ virtutis, quia sic charitas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quædam virtualis displicentia, puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se hoc [7] commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

[1] Parm. addit : « et episcopalem benedictionem. »
[2] Parm. : « veniale peccatum. »
[3] Parm. : « quod homo... potest. »
[4] Parm. addit : « actuali. »
[5] Habetur in lib. *De vera et falsa pænitentia*, cap. VIII, et in *Serm.* CCCLI, cap. III, col. 1537, t. 5.
[6] Parm. addit : « videtur ergo quod peccata venialia possint sine pœnitentia dimitti. »
[7] In Parm. deest : « hoc. »

Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Et ideo pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus, sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur; debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum, quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, obtinet vim baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem.

Ad tertium dicendum, quod fervor charitatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum per peccatum veniale hominis affectus impediatur, ne in Deum prompte feratur, non potest venialium peccatorum aliquod, absque pœnitentiæ virtute remitti.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia; non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur; unde dicitur Ephes., II, 4 : *Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cujus gratia estis salvati*. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

2. Præterea, peccata venialia non remittuntur sine pœnitentia. Sed in pœnitentia infunditur gratia sicut et in aliis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea, peccatum veniale maculam quamdam animæ infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quod peccata venialia non dimittantur sine gratiæ infusione.

Sed contra est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est. Ergo pari ratione ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

Respondeo dicendum, quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel charitati, sed retardat actum ejus, inquantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est. Et ideo ad hoc quod peccatum [1] tollatur, non requiritur [2] aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel charitatis ad ejus remissionem.

Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est. Potest tamen remitti peccatum veniale sine pœnitentiæ sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis peccati requiratur gratiæ infusio, quæ licet sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem ejus quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitæ proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicujus

[1] Parm. : « peccatum veniale. »

[2] Parm. addit : « quod infundatur. »

impedientis decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam animæ inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale, alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ, sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia per quam removeatur inordinata adhæsio ad rem temporalem.

Conclusio. — Cum per peccatum veniale magis remittatur charitatis fervor, quam ipsa habitualis gratia aut charitas tollatur, non necessario requiritur ad ejus remissionem habitualis gratiæ infusio, quamquam gratiæ et charitatis infusio, omnium venialium in quocumque adulto remissionem conjunctam habeat.

ARTICULUS III.

Utrum venialia peccata remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et cætera hujusmodi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ et episcopalem benedictionem, et alia hujusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, ut dictum est. Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad hujusmodi remissionem.

2. Præterea, quodlibet istorum eamdem relationem habet ad unum peccatum veniale et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quod pari ratione remittantur omnia, et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ, redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, peccata venialia inducunt reatum alicujus pœnæ, licet temporalis; dicitur enim I Cor., III, 15, de eo *qui superædificat lignum*, *fœnum et stipulam*, quod *salvus erit*, *sic* tamen *quasi per ignem*. Sed hujusmodi, per quæ dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam pœnam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia*, *serm.*[1] CCCLI, § 6, col. 1541, t. 5, quod « pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus : Dimitte nobis debita nostra ; et ita videtur quod tunsio pectoris, » et oratio dominica causent remissionem venialium peccatorum, et eadem ratio videtur esse de aliis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo homo[2] detestetur peccatum[3] vel explicite vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum.

Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum : uno modo inquantum in eis infunditur gratia : quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est. Et hoc modo per eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum ; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum ; nam in oratione dominica petimus : *Dimitte nobis debita nostra.* Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiæ in Deum, et ad res divinas ; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum vel implicite vel explicite.

Ad secundum dicendum, quod omnia ista quantum est de se operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium ; potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret ; sicut et per fictionem impeditur aliquando[4] effectus baptismi.

Ad tertium dicendum, quod per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam tum virtute alicujus

[1] Cod. : « in libro *De pœnitentia.* »
[2] Parm. : « aliquis. »
[3] Parm. : « peccatum veniale. »
[4] Parm. : « interdum impeditur. »

satisfactionis, tum etiam virtute charitatis, cujus motus per prædicta excitatur ; non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret ; sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minus.

Conclusio. — Cum ad peccati venialis remissionem sufficiat actus aliquis detestationis peccati, vel motus reverentiæ in Deum, manifestum est generali confessione, pectoris tunsione, et oratione Dominica, quatenus cum detestatione peccati fiunt, peccata venialia remitti : episcopali etiam benedictione, aquæ benedictæ aspersione, aliisque hujusmodi actionibus, quatenus cum Dei reverentia exercentur.

ARTICULUS IV.

Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali, quia *Super* illud *Joan.*, VIII, 7 : *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quædam Glossa[1] quod « omnes illi erant in peccato mortali; venialia enim eis dimittebantur per cæremonias. » Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea, plus distat peccatum veniale a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 26 : *Amen dico tibi, non exies inde*, scilicet ex carcere, in quem detruditur homo pro peccato mortali, *donec reddas novissimum quadrantem*, per quem significatur veniale peccatum, Glossa *ord.*, col. 94, t. 2. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, remissio culpæ cujuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiæ, quia, ut Apostolus dicit, Rom., IV, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputet peccatum ; quod Glossa *interl.*, ibi, v. 8, exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali caret gratia Dei. Unde nullum peccatum[2] veniale ei remittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod venialia[3] ibi dicuntur irregularitates sive immunditiæ, quas contrahebant secundum legem.

Ad secundum dicendum, quod, licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus, qui non potest esse in eo qui subjacet peccato mortali.

Ad tertium dicendum, quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale, vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Cum culparum remissio fiat per gratiam, qua caret in mortali peccato constitutus, consequens est, non posse venialium aliquod sine mortali remitti.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE REDITU PECCATORUM PER PŒNITENTIAM DIMISSORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum; 2° utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quædam peccata ; 3° utrum peccata redeant in æquali reatu; 4° utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

[1] Ex lib. *De vera et falsa pœnitentia*, c. XX, col. 1129, t. 6 op. Aug.

[2] In Parm. deest : « peccatum. »

[3] Parm. : « veniales. »

(a) Secundum Durandum, peccatum veniale potest remitti sine mortali.

quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. I *De baptismo contra Donatistas*, cap. XII, § 20, col. 120, t. 9 : « Redire [1] dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissime Dominus in Evangelio docet in illo servo, a quo dimissum debitum Dominus repetit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere. » Sed summa [2] charitas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea, *Super* illud *Lucæ*, XI, *Revertar in domum meam, unde exivi*, dicit Beda, col. 478, t. 3 : « Timendus est iste versiculus, non exponendus ; ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. » Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea, Ezech., XVIII, 24, Dominus dicit : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Sed inter alias justitias quas fecit etiam præcedens pœnitentia continetur, cum supra dictum sit pœnitentiam esse partem justitiæ. Ergo postquam pœnitens peccat, non impeditur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea, peccata præterita per gratiam teguntur, ut patet per Apostolum, Rom., IV, inducentem illud psalmi XXXI, 1 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant prius commissa, remanent detecta, et ita videtur quod redeant.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., XI, 29 : *Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei.* Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

Præterea, Augustinus dicit in libro [3] *Responsionum Prosperi, object.* II, col. 1834, t. 10 : « Qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? sed non in quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo : unde et per consequens macula quæ est per privationem gratiæ, et reatus pœnæ æternæ communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Jacobi, II, 10 : Qui offendit *in uno, factus est omnium reus.* Sed ex parte conversionis peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita ; alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiæ prius abolitæ, et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens [4] homo privatur gratia, et fit reus pœnæ æternæ, sicut et prius erat vita [5].

Quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo [6] inducit diversitatem per comparationem ad diversas conversiones, sicut ad diversas causas, ita quod sit alia conversio [7], et alia macula, et alius reatus, prout consurgit ex alio et alio actu peccati mortalis [8], hoc ergo in quæstionem vertitur utrum macula et reatus pœnæ æternæ, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens.

Quibusdam igitur visum est quod simpliciter etiam hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse, quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio

[1] Plenius in textu D. Augustini.

[2] Parm. : « fraterna. »

[3] Liber *Responsionum ad capitula Gallorum* est Prosperi, qui responsiones desumpsit ex dictis Augustini ; unde recte dici potest : « Aug. dicit. »

[4] Parm. addit : « redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, inquantum per peccatum mortale sequens homo, etc. »

[5] In Parm. deest : « vita, » cui substituitur in principio sequentis propositionis « verum. »

[6] Parm. addit : « causatur, recipiunt ea quæ sunt ex parte aversionis, quodammodo diversitatem, etc. »

[7] Parm. : « aversio. »

[8] Parm. : « mortalis. Et hoc modo quæstionem, etc. »

autem peccatorum priorum fuit opus divinæ misericordiæ; unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom., III, 3 : *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?*

Et ideo alii ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata pœnitenti postmodum peccaturo secundum præscientiam, sed solum secundum præsentem justitiam : præscit enim eum pro his peccatis æternaliter puniendum[1], tamen per gratiam facit eum præsentialiter justum. Sed nec hoc stare potest, quia si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si igitur non absolute fieret per gratiam et gratiæ sacramenta peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quod gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum, quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei.

Et ideo nullo modo potest esse quod macula et reatus præcedentium peccatorum redeant, secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis homo secundo peccans, ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat, secundum illud Rom., II, 5 : *Secundum duritiam tuam et impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ*, ex hoc scilicet solo quod contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Multo autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati secundo peccatum iteretur, quanto majus est beneficium peccatum remittere, quam peccatorem sustinere.

Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis, prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed[2] secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ, sicut et prius, non tamen omnino propter eamdem rationem. Unde August.[3] in lib. *De responsionibus*, cum dixisset quod « non in eo quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur, » subdit : « Qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur quæ ei propter illa quæ ei remissa sunt, debebatur, » quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

Ad secundum dicendum, quod in illis verbis non intendit dicere Beda quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum reatus præteriti, sed per iterationem actus.

Ad tertium dicendum, quod per consequens peccatum justitiæ priores oblivioni traduntur, inquantum erant meritoriæ vitæ æternæ, non tamen inquantum erant impeditivæ peccati. Unde si aliquis peccet mortaliter, postquam restituit debitum, non efficitur reus, quasi debitum non reddidisset ; et multo minus traditur oblivioni pœnitentia prius acta, quantum ad remissionem culpæ, cum remissio culpæ magis sit opus Dei quam hominis.

Ad quartum dicendum, quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ ; tegit autem actus peccati præteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet, et reum habeat pœnæ æternæ ; et quod gratia semel fecit, perpetuo manet.

Conclusio. — Cum opus Dei per opus hominis irritari non possit, macula et æternæ pœnæ reatus simpliciter non redeunt quatenus ex actibus peccatorum olim dimissorum proveniebant, nisi quatenus homo per peccatum sequens redit ad priorem statum in quo erat gratia et charitate privatus, et ipsa in peccato sequenti, virtute continentur.

ARTICULUS II.

Utrum peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est

[1] Parm. : « se... cum æternaliter puniturum. »
[2] Parm. : « sed redire. »
[3] Seu potius « Prosper, » ut dictum est.

secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum « odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita, » secundum quod quidam metrice dixerunt :

« Fratres odit; apostata fit, spernitque fateri;
Pœnituisse piget; pristina culpa redit. »

Tanto enim est major ingratitudo, quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum hæc peccata quam secundum alia.

2. Præterea, Rabanus dicit, implic. lib. V *In Matth.*[1], in fin. : « Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum, quia non solum peccata quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed et originalia, quæ in baptismo sunt ei dimissa ». Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus : *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem ; et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per peccata prædicta.

3. Præterea, tanto est major ingratitudo, quanto post majus beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus; dicit enim Augustinus in II *Confess.*, cap. VII, col. 681, t. 1 : « Gratiæ tuæ deputo, quæcumque peccata non feci. » Majus autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post pœnitentiam; et ita videtur quod per ingratitudinem, quæ fit secundum peccata, non maxime redeant peccata dimissa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. IV *Dialog.*, cap. LX, col. 428, t. 3 : « Ex dictis evangelicis constat quia si hoc quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus; et illud rursus exigitur quod nobis jam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus; » et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundum ingratitudinem : et eadem ratio videtur de aliis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccata dimissa per pœnitentiam redire dicuntur, inquantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continentur[2] in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter : uno modo ex eo quod aliquid fit contra beneficium, et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit, et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis; alio modo committitur ingratitudo, non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum : unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte pœnitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ; et contra hoc facit homo apostatando a fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ; ad quem primo pertinet, ut supra dictum est, quod homo detestetur peccata præterita; et contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse. Secundo, pertinet ad actum pœnitentiæ ut pœnitens proponat se subjicere clavibus Ecclesiæ per confessionem, secundum illud psalmi XXXI, 5 : *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei ;* et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitudo hominum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis, quia sint cæteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod etiam peccata venialia, et ipsum originale re-

[1] Habetur in *Decreto*, cap. « Si Judas, » *De pœnitentia*, dist. IV.

[2] Parm. : « continetur. »

deunt modo prædicto, sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium, quo hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo peccando venialiter non facit contra Deum, sed præter ipsum; et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad tertium dicendum, quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter; uno modo ex quantitate ipsius beneficii, et secundum hoc innocentia est majus Dei beneficium quam pœnitentia, quæ dicitur secunda tabula post naufragium : alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis fit ei gratia, unde et ipse magis est ingratus si contemnat; et hoc modo beneficium remissionis culpæ est majus in quantum præstatur totaliter indigno; et ideo ex hoc sequitur major ingratitudo.

Conclusio. — Peccata per pœnitentiam dimissa per sequens peccatum redire dicuntur, quatenus, ingratitudinis ratione, eorum reatus in sequenti culpa virtualiter continetur.

ARTICULUS III.

Utrum per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum; quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur, et per consequens magnitudo ingratitudinis, qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitudinis est quantitas reatus consequentis. Ergo[1] tantus reatus consurgit ex ingratitudine sequentis peccati, quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea, magis peccat qui Deum offendit quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eamdem servitutem a qua prius fuit liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum pœnæ quantum primo habuerat.

3. Præterea, Matth., XVIII, 34, dicitur quod *iratus Dominus tradidit eum*, cui replicantur[2] peccata dimissa propter ingratitudinem, *tortoribus, quoadusque redderet universum debitum.* Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus, quantus fuit omnium præteritorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitudinem redit.

Sed contra est quod dicitur Deut., XXV, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus;* ex quo patet quod ex pravo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mortale sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti propter ingratitudinem consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum prius dimissorum, super reatum proprium hujus peccati. Sed hoc non est necessarium; quia, sicut supra dictum est, reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, inquantum sequebatur ex actibus præteritorum peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ideo oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequentis.

Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequentis adæquetur gravitati omnium peccatorum præcedentium. Sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate ejus quam habet ex sua specie, cum quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex, peccata vero præterita fuerunt adulteria vel homicidia, seu sacrilegia; sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitudinis sit absolute æqualis quantitati beneficii suscepti, cujus quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ : alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adæquatur quantitati beneficii ; sup-

[1] Parm. : « ergo est tantus reatus qui. »

[2] Parm. : « replicabantur. »

posito enim æquali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitudo quanto beneficium fuit majus. Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum : sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et majora, tanto redeat major reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficium remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum; sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus, vel offensæ, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod [1] servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

Ad tertium dicendum, quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolute, ut dictum est.

Conclusio. — Non oportet quod ingratitudinis vitio, per sequens peccatum tantus redeat reatus, quantus fuerat præcedentium delictorum, sed necessarium est, quod proportionaliter quanto peccata prius dimissa plura fuerunt et majora, tanto major reatus per qualecumque peccatum sequens redeat.

ARTICULUS IV.

Utrum ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum quod requiritur in justitia, ut patet per Philosophum, V *Ethic.*, cap. v. Sed justitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

2. Præterea, Tullius in II *Rhetor.*, seu *De invent.*, aliquant. ante fin., ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiæ. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

3. Præterea, specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quod facit aliqualiter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

Sed contra, illud quod consequitur omnia peccata non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum quandoque autem non; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale, quod contra Deum committitur; peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis ; unde ut Philosophus dicit V *Ethic.*, cap. II, parum a princ. : « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus. »

Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis ; et hoc modo ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahitur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum ; sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circumstantia quædam. Ut autem Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXIX, col. 263, t. 10, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ rationes concludunt quod ingratitudo secundum se sit quædam species peccati ; ultima autem ratio concludit quod ingratitudo secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

Conclusio. — Non semper sed aliquando in-

[1] Parm. : « quod etiam. »

gratitudo peccantis speciale peccatum est, nimirum cum in Dei et beneficii accepti contemptum, peccatum committitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE VIRTUTUM RECUPERATIONE PER PŒNITENTIAM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum per pœnitentiam restituantur virtutes ; 2° utrum restituantur in æquali quantitate; 3° utrum restituatur pœnitenti æqualis dignitas; 4° utrum opera virtutum per peccatum [1] mortificentur; 5° utrum opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant; 6° utrum opera mortua, id est absque charitate facta, per pœnitentiam vivificentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per pœnitentiam virtutes restituantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui, nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, præsertim cum quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentia, scilicet fides, spes et charitas, ut supra dictum est. Ergo per pœnitentiam non restituuntur [2].

2. Præterea, pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratuitæ non causantur ex actibus nostris: dicit [3] enim Augustinus in lib. II *De libero arbit.*, cap. XVIII, col. 1267, t. 1, quod « virtutes Deus in nobis sine nobis operatur. » Ergo videtur quod per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea, habens virtutem sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur : unde Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VIII, a med., quod « non est justus qui non gaudet justa operatione. » Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituuntur virtutes.

Sed contra est quod, sicut Luc., XV, legitur, pater mandavit quod filius pœnitens indueretur stola prima, quæ, secundum Ambrosium in hunc loc., col. 1851, t. 2, est amictus sapientiæ, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.* Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituuntur.

Respondeo dicendum, quod per pœnitentiam remittuntur peccata, ut dictum est supra [4]. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ. Unde relinquitur quod per pœnitentiam homini gratia infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiæ, ut in secunda parte habitum est. Unde relinquitur quod per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum, quod eodem modo pœnitentia restituit virtutes, per quem modum est causa gratiæ, ut jam dictum est. Est autem causa gratiæ, in quantum est sacramentum ; nam in quantum est virtus, est magis gratiæ effectus. Et ideo non oportet quod pœnitentia secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causetur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter; sed formalis vis hujus sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio ; alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratia et virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur dif-

[1] Parm. : « peccatum sequens. »
[2] Parm. addit : « virtutes. »
[3] Implicite.
[4] In Parm. deest : « supra. »

ficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum; sed, quantum est ex ipsa inclinatione charitatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter, et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum, aut aliquam corporis dispositionem [1].

Conclusio. — Cum per pœnitentiam gratia infundatur, ex gratia autem consequantur omnes virtutes gratuitæ, consequens est, omnes virtutes per eam homini restitui.

ARTICULUS II.

Utrum post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute. Dicit enim Apostolus Rom., VIII, 28 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* : ubi dicit Glossa Augustini [2] quod « hoc adeo verum est, ut si qui horum deviant, et exorbitant, etiam hoc ipsum eis Deus faciat proficere in bonum. » Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute [3].

2. Præterea, Ambrosius [4] dicit quod « pœnitentia res optima est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum. » Sed hoc non esset nisi virtutes in æquali quantitate recuperarentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea, *Super* illud *Gen.*, I : *Factum est vespere et mane dies unus*, dicit Glossa : « Vespertina [5] lux est, a qua quis cecidit; matutina, in qua resurgit. » Sed lux matutina est major vespertina. Ergo aliquis resurgit in majori gratia vel charitate quam prius habuerit; quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit Rom., V, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Sed contra, charitas proficiens vel perfecta est major quam charitas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a charitate proficiente, resurgit autem in charitate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam; unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum prædicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est, in quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod formæ quæ possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subjecti, ut in secunda parte habitum est. Et inde est quod secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ quam fuerit illa a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in majori gratia quam prius habuerat, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quæ ex gratia consequuntur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt : quod patet in his qui cadunt, et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt, iterum casuri; sed his tantum *qui secundum propositum vocati sunt sancti*, id est, prædestinatis, qui quostiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in majori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia : non quidem ex parte ipsius gratiæ, quia quanto gratia est major tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet, quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit, quod « ideo proficit eis in bonum

[1] Parm. : « indispositionem. »

[2] Desumpta est ex lib. *De correptione et gratia*, c. IX, § 24, col. 930, t. 10.

[3] Parm. addit : « ergo videtur quod pœnitens nunquam resurgat in minori virtute. »

[4] Cod. : « Ambrosius dicit; » legitur autem in libro *Hypognostici*, paulo post mortem D. Augustini scripto, cujus auctor habetur vel Sixtus presbyter romanus, vel Mercator, ut putant. Vide lib. III *Hypog.*, cap. IX, § 17, col. 1631, t. 10, op. Augustini.

[5] Ex Aug., l. I *De Genesi ad litteram*, c. XVII, § 33, col. 259, t. 3.

(*a*) Juxta Scotum, omnis resurgens a peccato resurgit ad majorem gloriam quam ante; juxta Aureolum resurgens semper resurgit in majori habitu charitatis, gratiæ, et gloriæ, vel saltem in æquali; juxta Henricum omnes in æquali gratia resurgunt.

quod cadunt, quia humiliores redeunt atque doctiores. »

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati; sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur majorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

Ad tertium dicendum, quod assimilatio illa utriusque gratiæ ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam, sequitur lux diei, non autem propter similitudinem majorem [1] vel minorem quantitatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratia Christi, quæ superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus quod quanto abundantius peccant, tanto abundantiorem gratiam consequantur, pensata quantitate habitualis gratiæ. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiæ rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur; quamvis quandoque abundanter peccantes abundantius doleant, et sic abundantiorem habitum gratiæ et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod una [2] et eadem gratia major est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse : unus enim incipit a majori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit in II *Dialog.* [3], cap. I, ante med. : « Quatenus et præsentes et secuturi omnes agnoscerent, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset. »

Conclusio. — Cum motus liberi arbitrii, qui est ultima dispositio ad gratiam, quandoque intensior, quandoque remissior sit in pœnitentia, quam antea fuerat, contingit pœnitentem in majori vel minori, vel etiam æquali gratia atque virtute resurgere.

[1] Parm. : « majoris, minoris. »
[2] Parm. : « in uno et eodem. »
[3] Vide librum II *Dialogi*, in proœmio ad opera S. P. Benedicti.
[4] Ex Hieronymo in v. 2, col. 1036, t. 6.

ARTICULUS III.

Utrum per pœnitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem, quia super illud Amos, v : *Virgo Israel cecidit*, dicit Glossa [4] : « Non negat posse resurgere, sed non resurget virgo Israel quia semel aberrans ovis, etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam, quantam quæ nunquam erravit. » Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea, Hieronymus [5] dicit *Decr.*, distinct. L, c. XXX, col. 272 : « Quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare; reverti enim in pristinum gradum difficile est; » et Innocentius Papa, *Epist.* VI *ad Agapit.*, dist. L, cap. « Canones, » col. 282, dicit quod canones « apud Nicæam constituti pœnitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt. » Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea, ante peccatum potest aliquis ad majorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti : dicitur enim Ezech., XLIV, 10 : *Levitæ qui recesserunt a me.... nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur;* et sicut habetur in *Decret.*, dist. L, c. LII, col. 279, in Ilerdensi concilio legitur : « Hi qui sancto altari deserviunt, si subito in flenda carnis fragilitate corruerint, et Domino respiciente digne pœnituerint, sic officiorum suorum loca recipiant, ut non possint ad altiora officia ulterius promoveri. » Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed contra est quod, sicut in eadem distinct., cap. XVI, col. 263, legitur, Gregorius scribens Secundino, lib. IX *Regist.*, indict. II, *epist.* LII, col. 987, t. 3, dicit : « Post dignam satisfactionem credimus [6] hominem posse redire ad suum honorem; » et in concil. Agathensi, cap. XXI, col. 265, legitur : « Contumaces clerici prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur; ita ut cum eos pœni-

[5] Cod. : « Hieronymus dicit, » apud quem non occurrit.
[6] « Credimus posse rediri ad honorem. » Migne.

tentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant. »

Respondeo dicendum, quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem : unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, et hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam, quod significatur Luc., XV, in filio prodigo, cui pœnitenti pater jussit restitui *stolam primam, et annulum, et calceamenta.* Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior dicens ; *Ecce tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum præterivi* ; et hanc dignitatem pœnitens recuperare non potest : recuperat tamen quandoque aliquid majus, quia, ut Gregorius dicit in *Hom. de centum ovibus*, XXXIV *in Evang.*, § 4, col. 1248, t. 2, « qui se errasse a Deo considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant. Majus ergo gaudium de eis fit in cælo, quia et dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga præbuit, et nunquam aliquid fortiter gessit. »

Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercendæ, quam quidem recuperare prohibetur : uno modo quia non pœnitet ; unde Isidorus *Ad*[1] *Julianum episcopum* scribit, sicut in eadem distinctione legitur, cap. « Domino, » col. 268 : « Illos ad pristinos gradus redire canones præcipiunt, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris nec gratiam recipiunt communionis. » Secundo, quia pœnitentiam negligenter facit ; unde in eadem dist., cap. « Si quis diaconus, » col. 270, dicitur : « Cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec jejuniis, vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent. » Tertio, si commisit aliquod peccatum habens irregularitatem aliquam annexam : unde in eadem distinct., cap. « Si quis viduam, » col. 257, ex[2] concilio Martini Papæ dicitur : « Si quis viduam aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clericatum ; quod si irrepserit, dejiciatur. Similiter si homicidii aut facto, aut præcepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit. » Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto propter scandalum, unde, ut in eadem dist. legitur, cap. « De his vero, » Rabanus dicit, lib. I *Pœnitentiæ ad Heribaldum*, cap. I : « Ili qui deprehensi vel capti fuerint publice in perjurio, furto atque fornicatione, et cæteris hujusmodi criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decidant, quia scandalum est populi Dei, tales personas supra se positas habere. Qui autem de prædictis peccatis absconse a se commissis occulte sacerdoti confitentur, et se per jejunia et eleemosynas, vigiliasque et sacras operationes purgare curaverint, his etiam gradu proprio servato spes veniæ de misericordia Dei promittenda est. Et hoc est quod dicitur Extra *De qualitate ordinandorum.*, cap. « Quæsitum » : « Si proposita crimina ordine judiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint præter reos homicidii, post pœnitentiam in jam susceptis vel jam suscipiendis ordinibus impediri non possunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis, et de recuperatione innocentiæ, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed dicit[3] esse difficile, hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte pœnitenti, ut dictum est. Ad statuta autem canonum, quæ hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens, *Epist.* CLXXXV, § 45, col. 812, t. 2 : « Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicujus criminis pœnitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disci-

[1] Cod. Paris. et Alcan. : « *Ad Julianum* ; » Parm. « *Ad Massonem* ; » alias « *Ad Massanum* ; » « *Ad Massianum* ; » « *Ad Massonnam.* » Legitur apud Migne in *Epist. ad Massonnam*, § 3, col. 899, t. 6, op. Isidori.

[2] Cod. : « ex concilio Martini Papæ. » Correctores autem *Decreti* substituunt *Capitula* Martini episc. Bracarensis, cap. XXVI.

[3] In Parm. deest : « dicit. »

plinæ ; alioquin contra claves Ecclesiæ datas disputabitur, de quibus dictum est : Quæcumque solveritis super terram, soluta erunt et in cælo. » Et postea subdit : « Nam et sanctus David de criminibus mortiferis pœnitentiam egit, et tamen in honore suo perstitit ; et beatum Petrum, quando amarissimas lacrymas fudit, utique Dominum negasse pœnituit, et tamen apostolus mansit. Sed non ideo supervacua putanda est posteriorum diligentia, qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias.

Ad tertium dicendum, quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad majorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Joan., ult., ubi etiam Chrysostomus dicit *Hom.* LXXXVIII *in Joan.*, § 2, col. 419, t. 14, quod « Petrus negationem et pœnitentiam se habere majorem fiduciam ad Christum ; qui enim in cœna non audebat interrogare, sed Joanni interrogationem commisit, huic postea et præpositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quæ ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Joanne magistrum interrogat. »

Conclusio. — Potest homo per pœnitentiam ad principalem dignitatem quam peccando amisit, ut Dei videlicet filius esset, redire : innocentiam autem amissam recuperare non potest. Ecclesiasticam vero dignitatem peccator recuperare prohibetur, vel quia eum non pœnitet, vel negligenter pœnitentiam facit vel propter irregularitem seu scandalum commissi criminis.

ARTICULUS IV.

Utrum opera virtutum in charitate facta possint mortificari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera virtutum in charitate facta mortificari non possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quædam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, jam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possint.

2. Præterea, per opera virtutum in charitate facta homo meretur vitam æternam. Sed subtrahere mercedem merenti est injustitia, quæ non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in charitate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Præterea, fortius non corrumpitur a debiliori. Sed opera charitatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb., x, 12, *universa delicta operit charitas*. Ergo videtur quod opera in charitate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possint.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XVIII, 24 : *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.*

Respondeo dicendum, quod res viva per mortem perdit operationem vitæ. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu vel operatione.

Effectus autem operum virtuosorum, quæ in charitate fiunt, est perducere ad vitam æternam ; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per sequens peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu, ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu manent merito in Dei acceptatione ; et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad secundum dicendum, quod sine injustitia potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem : nam et ea quæ homo jam accepit, quandoque juste propter culpam perdit.

Ad tertium dicendum, quod non est propter fortitudinem operum peccati, quod mortificantur opera prius in charitate facta ; sed est propter libertatem voluntatis, quæ potest a bono in malum deflecti.

Conclusio. — Opera in charitate facta mortificari per mortale peccatum dicuntur, inquantum retardatur vel impeditur effectus virtuosarum operationum.

ARTICULUS V.

Utrum opera mortificata per peccatum per pœnitentiam reviviscant.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera mortificata per peccatum,

[1] Parm. : « consequens. »

per pœnitentiam non reviviscant. Sicut enim per pœnitentiam subsequentem remittuntur peccata præterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in charitate facta. Sed peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam opera mortificata per charitatem non reviviscant.

2. Præterea opera dicuntur mortificari, ad similitudinem animalium quæ moriuntur, ut dictum est. Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per pœnitentiam reviviscere.

3. Præterea, opera in charitate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiæ vel charitatis. Sed quandoque per pœnitentiam homo resurgit in minori gratia vel charitate. Ergo non consequitur gloriam secundum meritum priorum operum; et ita videtur quod opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed contra est quod *Super* illud *Joel.* II : *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*, dicit Glossa [1] : « Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis. » Sed illa ubertas est meritum bonorum operum quod fuit perditum per peccatum. Ergo per pœnitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per pœnitentiam subsequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam æternam, quod pertinet ad eorum vitam, solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum
* *Ut nemo.* illud Apoc., III, 11 : *Tene quod habes, ne* alius accipiat coronam tuam.*

Sed quod isti qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita æterna. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam æternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod opera peccati per pœnitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur; sed opera in charitate facta non abolentur a Deo, in cujus acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis; et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

Ad secundum dicendum, quod opera in charitate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est, sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitæ, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale, secundum quantitatem charitatis in qua invenitur ; habebit tamen gaudium majus de operibus[2] quæ secundo fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

Conclusio. — Opera per peccata mortificata, pœnitentia reviviscunt, quatenus per eam efficaciam perducendi ad vitam æternam recuperant.

ARTICULUS VI.

Utrum per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in charitate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquam fit secundum naturam, quam illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam aliqua viva generantur. Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur,

[1] Ex Hieronymo in v, 25, col. 974, t. 6.

[2] Parm. : « in prima caritate factis quam de operibus quæ in secunda fecit. »

ut dictum est. Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine charitate facta non fuerunt viva, fuit defectus charitatis et gratiæ; sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit *In* illud *Aggaei* : *Seminastis multum*, col. 1394, t. 6 : « Si quando videris inter multa opera peccatorum facere quempiam nonnulla quæ justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala paucorum obliviscatur bonorum. » Sed hoc maxime videtur quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quod per pœnitentiam Deus remuneret priora bona[1] in statu peccati facta; quod est ea vivificari.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Hoc autem non esset, si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo pœnitentia vivificat opera prius mortua.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter : uno modo effective, quia scilicet est causa mortis, et secundum hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Hebr., IX, 14 : *Sanguis Christi.... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis.* Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Hebr., VI, 1 : *Non rursum jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis.* Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quæ est ex charitate, per quam anima Deo conjungitur ex quo vivit, sicut corpus per animam; et per hunc modum etiam fides, quæ est sine charitate, dicitur mortua, secundum illud Jacobi, II, 20 : *Fides sine operibus mortua est.* Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine charitate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitæ; sicut si dicamus sonum citharæ vocem mortuam dare[2]. Sic igitur differentia mortis et vitæ in operibus est secundumcomparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero resumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata, non ex parte principii ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod opera de genere bonorum sine charitate facta dicuntur mortua propter defectum charitatis et gratiæ, sicut principii. Hoc autem non præstatur eis per pœnitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita æterna, quæ debetur solis operibus vivis, id est, ex charitate factis; sed remuneret ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit in *Hom. de divite et Lazaro*, XL *in evang.*, § 6, col. 1307, t. 2, quod « nisi dives ille aliquod bonum egisset, et in præsenti sæculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret : *Recepisti bona in vita tua*[3]. » Vel etiam hoc potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius judicium : unde dicit Augustinus in lib. *De patientia*, cap. XXVI, § 23, col. 623, t. 6 : « Non possumus dicere : Schismatico melius fuisset ut Christum negando nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo; sed existimandum est tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando cuncta illa vitaret : ut illud quod ait Apostolus : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*, intelligatur nihil prodesse ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum. »

Conclusio. — Cum operibus propter charitatis

[1] Parm. : « bona opera. »
[2] In Parm. deest : « dare. »
[3] « Ecce enim dum dicitur : *Recepisti bona in vita tua*, indicatur et dives iste boni aliquid habuisse, ex quo in hac vita bona reciperet. » Migne.

et gratiæ defectum mortuis per pœnitentiam præstari non possit ut ex tali principio procedant, consequens est ea per pœnitentiam, viva fieri non posse.

QUÆSTIO XC.

DE PARTIBUS PŒNITENTIÆ IN GENERALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus pœnitentiæ, et primo in generali; secundo in speciali de singulis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum pœnitentia habeat partes; 2° de numero partium; 3° quales partes sint; 4° de divisione ejus in partes subjectivas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pœnitentiæ debeant partes assignari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentiæ non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo pœnitentiæ, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea, pœnitentia et est virtus et est sacramentum. Sed ei, inquantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam qui est simplex qualitas mentis ; similiter etiam et pœnitentiæ, inquantum est sacramentum, non videtur quod sint partes assignandæ, quia baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullo modo debent partes assignari.

3. Præterea, pœnitentiæ materia est peccatum, ut supra dictum est. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

Sed contra est quod partes sunt ex quibus perfectio alicujus integratur. Sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet contritione, confessione et satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes.

Respondeo dicendum, quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur; habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam : unde in II *Physic.*, text. 31, partes ponuntur in genere causæ materialis, totum autem in genere causæ formalis. Ubicumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem.

Dictum est autem supra, quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent per modum materiæ. Et ideo cum plures actus humani requirantur ad pœnitentiæ perfectionem, scilicet contritio et satisfactio, ut infra patebit, consequens est quod sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

Ad primum ergo dicendum, quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur; sed virtus divina propter sui magnitudinem operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentiæ, secundum quod est virtus, non assignantur partes : actus enim humani, qui multiplicantur in pœnitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur pœnitentiæ, inquantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior, una quidem simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum, quod peccata sunt materia remota pœnitentiæ, inquantum scilicet sunt materia vel objectum humanorum actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum.

Conclusio. — Cum plures humani actus ad pœnitentiæ perfectionem requirantur, contritio videlicet, confessio et satisfactio, plures quoque partes sacramenti pœnitentiæ necesse est esse.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem pœnitentiam; confessio autem est in ore, et satisfactio in opere : et sic duo ultima per-

tinent ad exteriorem pœnitentiam. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior, quæ sensui subjacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea, in sacramento novæ legis confertur gratia, ut supra habitum est. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundum illud Luc., III, 8 : *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est. Ergo et pœnitentia. Non ergo pœnitentiæ debent partes poni confessio oris, et satisfactio operis.

Sed contra, videtur quod debeant poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quod est ejus materia, sed etiam anima, quæ est ejus forma. Sed tria prædicta, cum sint actus pœnitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod duplex est pars, ut dicitur in VII *Metaph.*, text. 33 et 34, scilicet pars essentiæ, et pars quantitatis. Partes essentiæ sunt naturaliter quidem forma et materia, logice autem est genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiæ. Unde et supra dictum est, quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, partes quantitatis sunt partes materiæ. Et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes, ut supra dictum est, quantum ad actus pœnitentis, qui sunt materia hujus sacramenti.

Dictum est autem supra, quod alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentia, et in vindicativa justitia. Nam in vindicativa justitia fit recompensatio secundum arbitrium judicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi; sed in pœnitentia fit recompensatio offensæ secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei in quem peccatur, quia hic non quæritur sola redintegratio æqualitatis justitiæ sicut in justitia vindicativa; sed magis reconciliatio amicitiæ, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem ejus quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte pœnitentis : primo quidem voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo quod se subjiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

Ad secundum dicendum, quod satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, et auget eam, prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti, fructus autem pœnitentiæ virtutis.

Ad quartum dicendum, quod plura requiruntur ad bonum, « quod procedit ex integra causa, » quam ad malum, « quod ex singularibus defectibus, » secundum Dionysium, cap. IV *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1. Et ideo licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur et contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis.

Ad contrarium vero patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Conclusio. — Tres sunt partes sacramenti pœnitentiæ ex parte pœnitentis : contritio, qua velit Deo recompensare, confessio qua pro culpæ remissione subjiciat se arbitrio sacerdotis loco Dei, et satisfactio qua ei satisfaciat, secundum ministri Dei arbitrium.

(*a*) Durandus negat pœnitentiam, ut est sacramentum, habere pro partibus contritionem, confessionem, et satisfactionem, quia omne sacramentum dispensatur a ministris Ecclesiæ secundum quamlibet partem, sed nec contritio, nec confessio, nec satisfactio confertur pœnitenti a ministris Ecclesiæ; ergo, etc. Aliam insuper Durandus rationem assignat.

ARTICULUS III.

Utrum prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ. Pœnitentia enim, ut dictum est, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subjectivæ peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentia contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Præterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Præterea, ex partibus integralibus simul et æqualiter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

Sed contra, illæ dicuntur partes integrales ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio ipsius pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt hæc tria esse partes subjectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse, quia singulis partibus subjectivis adest tota virtus totius et simul et æqualiter, sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quæ simul et æqualiter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales. Sed nec hoc verum esse potest, quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet ejus potentiæ. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ; ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus, neque secundum totam virtutem ejus, neque secundum totam ejus essentiam, sed omnibus simul.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est: et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et in ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde et opere. Et hujusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo pœnitentiæ, quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum, quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam; fundamentum enim quodammodo virtute continet totum ædificium, et hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

Ad tertium dicendum, quod omnes partes integrales habent ordinem quemdam ad invicem; sed quædam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus, sive se tangant, sicut partes acervi, sive etiam colligentur, sicut partes domus, sive etiam continuentur, sicut partes lineæ: quædam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor; et aliæ quodam ordine virtutis dependent ab invicem: tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus, non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

Conclusio. — Cum non tota essentia aut pœnitentiæ virtus singulis partibus adsit, perspicuum est, contritionem, confessionem ac satisfactionem non subjectivas aut potentiales, sed integrales pœnitentiæ partes esse.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium. Pœnitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est; baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea, quod potest destruere majus, potest etiam destruere minus. Sed mortale est majus peccatum quam veniale: illa vero pœnitentia, quæ est de

mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur pœnitentia per has species.

Sed contra est quod Augustinus in lib. *De pœnitentia*, *Serm.* CCCLI, cap. II, etc., col. 1537, t. 5., ponit prædictas tres pœnitentiæ species.

Respondeo dicendum, quod hæc divisio est pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quælibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias; unde et virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore, secundum quod convenit novæ legi.

Pertinet autem ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia mortalia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est, conveniens est quod diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundum diversas immutationes, quas pœnitens intendit.

Est autem triplex immutatio a pœnitente intenta: prima quidem per regenerationem in novam vitam, et hæc pertinet ad pœnitentiam quæ est ante baptismum: secunda autem immutatio est per reformationem vitæ præteritæ jam corruptæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum; tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum charitatis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnitentia quæ est ante baptismum non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia quæ delet peccata mortalia, delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hæ duæ pœnitentiæ se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est, ideo ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium et venialium.

Conclusio. — Pœnitentia, ut virtus est, dividitur in eam, quæ est ante baptismum, in pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium.

TERTIÆ PARTIS

QUAM D. THOMAS AD PERFECTUM NON ADDUXIT,

FINIS.

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

TERTIÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

SUPPLEMENTUM SEU COMPLEMENTUM [1].

EX EJUSDEM AUCTORIS SCRIPTO IN IV SENTENTIARUM COLLECTUM [2].

QUÆSTIO PRIMA.

DE PARTIBUS PŒNITENTIÆ IN SPECIALI; ET PRIMO DE CONTRITIONE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis partibus pœnitentiæ : et 1° de contritione ; 2° de confessione ; 3° de satisfactione. De contritione autem consideranda sunt quinque : 1° quid sit ; 2° de quo esse debeat ; 3° quanta esse debeat ; 4° de duratione ipsius ; 5° de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum convenienter definiatur ; 2° utrum contritio sit actus virtutis ; 3° utrum attritio possit fieri contritio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit « dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi, » ut quidam definiunt ; quia, sicut Augustinus dicit in lib. XIV *De civ. Dei*, cap. xv, col. 424, t. 7, « dolor est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor « pro peccatis. »

2. Præterea, contritio nobis a Deo datur ; sed quod da'ur, non assumitur ; ergo contritio non est dolor assumptus.

[1] Sic veteres. Parm. et Edit. : « Supplementum. »

[2] Legitur in Cod. Mazarinæo 996 : « In hac parte quæ complementum tertiæ partis summæ S^ti^ Thomæ dicitur, etc. »

Codex 996 Mazarinæus, qui numero olim 298 insignitus fuit, et erat Cælestinorum B. Mariæ de Parisiis, post canonisationem D. Thomæ conscriptus est, siquidem D. Thomam vocat S. Thomam. Porro S. Thomas a Joanne vigesimo secundo in Sanctorum numerum relatus est, anno millesimo trecentesimo vigesimo tertio ; unde codex prædictus esse videtur primæ partis dimidiæ sæculi decimi quarti.

Codices ante seculum decimum quartum non erant papyracei. Codex autem ille a principio ad finem centum septuaginta novem folia super papyrum, et nonaginta septem folia super pergamenum exarata, alia aliis intermixta continet.

Sunt in eo nonaginta septem quæstiones cum articulis suis, alteri plus, alii minus.

Inde concludo P. Nicolai exempla cujusdam anonymi fuisse secutum cum addidit duas quæstiones supplemento isto ; nam hodie duas has quæstiones, et unam in editione Patavina ann. 1772 additam, numerando, inveniuntur centum duo quæstiones. Duas igitur quæstiones jam antea quidam incognitus addiderat : has suis locis notavimus.

3. Præterea, satisfactio, et confessio sunt necessaria ad hoc quod pœna remittatur, quæ in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat propositum confitendi et satisfaciendi.

Respondeo dicendum, quod *initium omnis peccati est superbia*, per quam homo sensui suo inhærens, a mandatis divinis recedit. Et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a [1] sensu suo discedere faciat; ille autem qui in sensu suo perseverat, rigidus, et durus per similitudinem vocatur ; unde et frangi dicitur aliquis quando a suo sensu divellitur. Sed inter fractionem, et comminutionem, sive contritionem in rebus materialibus, unde hæc nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in IV *Meteor.*, cap. VII et IX, quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari : scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium et effectus. Et secundum hoc de contritione inveniunter diversæ definitiones traditæ. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur prædicta definitio : et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars pœnitentiæ sacramenti ; ideo manifestatur in prædicta definitione inquantum est actus virtutis, per [2] hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet « dolor ; » et objectum in hoc quod dicit « pro peccatis ; » et electio, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicit « assumptus : » sed inquantum est pars sacramenti per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicit, « cum proposito confitendi et satisfaciendi. » Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem, secundum quod est actus virtutis tantum, sed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet pœnitentiam. Dicit enim quod « contritio est dolor voluntarius [3] semper pro peccato puniens quod dolet commisisse. » In hoc enim quod additur « punitio, » ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isidori, lib. II *De sum. bono*, sive *Sent.*, cap. XII, col. 614, t. 6, quæ talis est : « Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis exoriens de recordatione peccati et timore judicii. » Et hæc quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit « humilitas mentis : » quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus, ita per hoc quod a suo sensu contritus recedit, humiliatur. Tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit « cum lacrymis ; » et principium contritionis in hoc quod dicit « veniens de recordatione peccati, etc. » Alia sumitur ex verbis Augustini quæ tangit effectum contritionis, quæ est : « Contritio est dolor remittens peccatum. » Alia sumitur ex verbis Gregorii, *Hom.* x, l. II *in Ezech.*, § 20, col. 1070, et lib. XXXIII *Moral.*, cap. XII, § 24, col. 687, t. 2, quæ talis est : « Contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum, inter spem et timorem. » Et hæc tangit rationem nominis, in hoc quod dicit quod contritio est « humilitas spiritus ; » et effectum ejus in hoc quod dicit, « annihilans peccatum ; » et originem in hoc quod dicit, « inter spem et timorem ; » nec solum ponit causam principalem, quæ est timor, sed etiam secundariam [4], quæ est spes sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt, et ideo nobis nolentibus acciderunt [5] : non quidem secundum voluntatem quam tunc habuimus, cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus ut [6] nunquam fuissent.

Ad secundum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur ; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui operatur [7] in omnibus operibus et naturæ et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit tota pœna per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest

[1] Parm. : « a proprio sensu discedere. »
[2] Parm. : « in. »
[3] Parm. : « voluntarius pro peccato puniens in se quod dolet se commisisse. »
[4] Parm. : « concausam. »
[5] Parm. : « accidunt. »
[6] Parm. : « quod. »
[7] Parm. : « cooperatur. »

esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in præcepto. Unde transgressor constitueretur si non confiteretur et [1] satisfaceret.

Conclusio. — Cum definitio illa, « Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi, » definiti naturam, tum ut est actus virtutis, tum ut pars est sacramenti ordinem habens ad alias ejusdem sacramenti partes, recte explicet, eam convenientem esse negari non potest.

ARTICULUS II.

Utrum contritio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit actus virtutis; passiones enim non sunt actus virtutum, quia « eis non laudamur nec vituperamur, » ut dicitur II *Ethic.*, cap. v. Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Præterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non quæritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio [2] propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio, et comminutio quædam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis; et propter hoc est actus virtutis illius [3] cujus est peccatum præteritum detestari, et destruere, scilicet pœnitentiæ, ut patet ex his quæ in decima quarta distinctione dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato: unus in parte sensitiva, qui passio est, et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim pœnitentiæ virtus exteriorem pœnam corpori infligit ad recompensandam offensam quæ in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili pœnam infert doloris prædicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod effectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quod attritio dicit [4] accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo sunt [5] comminuta, sed [6] non perfecte; sed contritio dicitur, quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

Conclusio. — Quamvis contritio, quæ proprie significatur hoc nomine, non sit virtutis actus; tamen quæ metaphorice hac voce significatur, quia voluntatis rectitudinem denotat, actus est virtutis.

ARTICULUS III.

Utrum attritio possit fieri contritio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Præterea, materia recipit perfectionem, remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad for-

[1] Parm. : « non satisfaceret. »
[2] Edit. Patav. 1698 : « inflammatio. »
[3] Parm. : « scilicet. »
[4] Ita cum Mss. melioribus edit. passim. Al. : « Non dicit. »
[5] Parm. : « diminuta. »
[6] « Sed non adhuc perfecte sunt comminuta. » — Parm.

mam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente quæ est privatio gratiæ, remota culpa recipit perfectionem informationis a gratia; et sic idem quod prius.

Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum unum non potest fieri id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor initialis [1]. Ergo attritio non potest fieri contritio.

Respondeo dicendum, quod super hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formatæ, quia actus ille informis transit et non manet, veniente charitate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus enim[2] virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum charitatem consequantur, ut in tertio libro dictum est [3]. Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est.

Ad secundum, quod remota privatione a materia, quæ manet, perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate adveniente, et ideo formari non potest.

Vel dicendum, quod materiæ essentia[4] non habet originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est inconveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio, a quo prius non oriebatur, quia res semel tantum in esse procedit [5].

Conclusio. — Quoniam actus omnis, charitate non formatus, transit, et non manet adveniente charitate, fieri non potest ut attritio, quæ talem actum significat, contritio fiat.

[1] Hinc concludo edit. Parm. a diversis non sibi consentientibus fuisse præparatam. Hic enim editio illa habet in textu : « filialis », et in notula : « Ita passim. Duo Mss. « initialis. » Sed editio eadem habet : « initialis, » in IV *Sententiarum*. Cæterum « initialis » invenitur in omnibus codicibus Parisinis.

QUÆSTIO II.

DE OBJECTO CONTRITIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de objecto contritionis. Circa quod quæruntur sex: 1° utrum debeat homo conteri de pœnis; 2° utrum de peccato originali; 3° utrum de omni actuali commisso; 4° utrum de peccato actuali committendo; 5° utrum de peccato alieno; 6° utrum de singulis peccatis mortalibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo debeat conteri de pœnis et non solum de culpa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de pœnis, non[6] solum de culpa. Augustinus enim in libro *De pœnitentia, serm.* CCCLI, c. II, col. 1537, t. 5, dicit: « Nemo vitam æternam desiderat, nisi eum hujus vitæ mortalis pœniteat. » Sed mortalitas vitæ quædam pœna est. Ergo pœnitens etiam de pœnis debet conteri.

2. Præterea, dicit Magister IV, dist. XVI, ex verbis Augustini in lib. *De vera et falsa pœnitent.*, cap. XIV, col. 1124, t. 6, quod pœnitens debet dolere de hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quædam pœna est. Ergo contritio est dolor etiam de pœnis.

Sed contra, nullus tenet illud de quo dolet. Sed pœnitentia secundum suum nomen pœnam tenet. Ergo non dolet de pœna, et sic contritio, quæ est dolor pœnitentialis, non est de pœna.

Respondeo dicendum, quod contritio importat, ut dictum est, alicujus duri et integri comminutionem. Hæc autem integritas et duritia invenitur in malo culpæ, quia voluntas, quæ est ipsius causa in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec præcepto legis cedit; et ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Hæc autem similitudo non

[2] Parm. : « autem. »
[3] Scilicet *Super Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. ult., quæst. III.
[4] Parm. : « materia essentialiter. »
[5] Parm. : « producitur. »
[6] Parm. : « et non. »

potest adaptari ad malum pœnæ, quia pœna simpliciter dicit diminutionem, et ideo de malis pœnæ potest esse dolor, sed non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnitentia secundum Augustinum debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi pœnitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum, ad quæ ex infirmitate hujus vitæ deducimur.

Ad secundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut[1] aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde secutus[2] est.

Conclusio. — Cum nulla voluntatis durities cujus comminutionem significat contritio, in malis pœnæ inveniatur, non nisi de culpis contritio esse potest, quamvis de malis pœnæ dolere possimus.

ARTICULUS II.

Utrum contritio esse debeat de peccato originali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, inquantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est[3] a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia pœna ejus erat carentia divinæ visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis; et sic debet de ipso[4] conteri.

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

Respondeo dicendum, quod contritio est dolor, ut dictum est, respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem. Et ideo[5] de illis solis peccatis potest esse, quæ ex duritia nostræ voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostra voluntate non est inductum, sed ex vitiatæ naturæ origine contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiæ actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpæ, sed quandoque importat pœnam. Debet autem de peccato esse contritio, inquantum importat deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali, et ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum, quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

Conclusio. — Contritio, cum sit dolor, voluntatis duritiem ex peccato contractam quodammodo comminuens, non proprie est de peccato originali quod non nostra voluntate est inductum, sed potius naturæ corruptæ origine est contractum; potest tamen de eo aliqua displicentia esse.

ARTICULUS III.

Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quæ est contritio, sed gaudium.

2. Præterea contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quædam peccata sunt quæ in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Præterea, per voluntariam contritionem delentur illa, quæ per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum, III *Ethic.*, cap. I. Ergo de his quæ per igno-

[1] Parm. addit : « enim. »
[2] Parm. : « consecutus. »
[3] Parm. : « et a Deo. »
[4] Parm. : « de eo. »
[5] Parm. : « solum de illis peccatis. »

rantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Præterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, scilicet [1] venialia, quæ adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet esse contritio.

Sed contra, pœnitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed pœnitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quæ est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Præterea, nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Respondeo dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel præter eam agendo: et quia durum est quod habet potentiam ut non facile patiatur, ideo in omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinæ legis, non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum [2] virium quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius [3]. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum sive tristitiam, quæ invenitur in peccato invidiæ, et hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive ipsa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud, aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc requiro in memoriam [4] ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter; aut ita quod in generali in memoria maneat, sed non in speciali; et tunc debet [5] recogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, justa adhibita diligentia, sufficit de eo conteri, secundum quod in notitia tenetur, et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quæ ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria exciderit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito; et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino voluntatem tolleret male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et pœnitentia, sicut supra dictum est.

Conclusio. — Cum omni actuali peccato duritiem quamdam voluntas contrahat, ad illius remissionem contritio ipsum comminuens necessaria est.

ARTICULUS IV.

Utrum de peccatis futuris aliquis debeat conteri.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii; sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad præterita, quia electio quæ est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II et III. Ergo

[1] Parm. : « sicut. » — [2] Parm. : « virtutum. »
[3] Parm. : « ipsius voluntatis. »

[4] Parm. : « memoria. »
[5] Parm. : « cogitare. »

contritio magis est de peccatis futuris quam de præteritis.

2. Præterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu; unde [1] Hieronymus dicit quod pœna Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus hæresim corruere, quibus corruentibus ejus pœna semper [2] augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percussit [3], etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo [4] intermedio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex præterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro, et sic contritio respicit futurum.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ. Sed pœnitentia semper respicit præteritum. Ergo et contritio, et sic non est de peccato futuro.

Respondeo dicendum, quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et præter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui præter motus proprios sequuntur motum primi orbis. Omnibus [5] autem virtutibus moralibus motor est ipsa prudentia, quæ dicitur auriga virtutum. Et ideo quælibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiæ. Et ideo cum pœnitentia sit quædam virtus moralis, quia est pars justitiæ, cum actu proprio consequitur prudentiæ motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium quod est peccatum commissum. Et ideo actus ejus [6] principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum præteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiæ adjunctum: et tamen in illud futurum secundum rationem propriæ speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur dolet de peccato præterito, et cavet futurum. Sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quæ est pars prudentiæ contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum, quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est. Et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse præteritum.

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu præcessit velut in causa, et ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequente non accrescit [7] aliquid quoad culpæ rationem, etsi [8] accrescit quoad pœnam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis. Et sic loquitur Hieronymus. Unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis præteritis.

Conclusio. — Contritio, cum sit præcipuus actus pœnitentiæ, cujus proprium objectum est peccatum ante commissum, nonnisi præterita peccata proprie respicit; futura vero præcavet, quatenus illi prudentia adjungitur.

ARTICULUS V.

Utrum homo debeat conteri de peccato alieno.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in psal. xviii, 13: *Ab alienis parce servo tuo.* Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Præterea, homo ex charitate tenetur [9] diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiæ, sicut et nobis, videtur quod debeamus de peccatis ejus dolere sicut et de nostris.

[1] In cod. et editis, legitur Hieronymus, apud quem non occurrit, ut notant Nicolai et Parm., qui Basilium afferunt; hic quidem in lib. *De vera virgin.*, § 33, hæc non habet de Ario nominatim, sed de Marcione et aliis qui hæretica dogmata in præsenti vita seminavere.

[2] In Parm. deest. : « semper. »

[3] Parm. : « percusserit. »

[4] Parm. : « intervallo medio. »

[5] Parm. : « in omnibus... primus motor. »

[6] Parm. : « proprius et principalis. »

[7] Parm. : « ei. »

[8] Parm. : « quamvis accrescat. »

[9] Parm. : « debet. »

Sed contritio nihil est aliud quam dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra, contritio est actus pœnitentiæ virtutis. Sed nullus pœnitet nisi de his quæ ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Respondeo dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit. Unde oportet quod contritio de peccato sit in eodem in quo peccati duritia præcessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est psal. XVII, 27 : *Cum perverso perverteris.*

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito est contritio, ut patet ex dictis.

Conclusio. — Cum contritio in illo esse debeat, in quo peccati duritia antecessit, de alienis peccatis non conterimur, quamvis de illis dolere dicamur.

ARTICULUS VI.

Utrum de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis [1].

2. Præterea, contritio debet esse de peccatis, secundum quod avertunt a Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Præterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actuale et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia « non sanat oculum, quod calcaneo adhibetur, » ut dicit Hieronymus [2] *Sup.* IX *Marci*, v. 28, col. 616, t. 11, Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Præterea, contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

Respondeo dicendum, quod contritio potest considerari dupliciter, scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod de singulis peccatis, quæ quis in memoria habet, conteratur ; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus : tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum præcedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa, et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo, et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, quod habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propter hoc unus sufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat sigillatim, cum non habeat infinitam virtutem [3]. Vel dicendum quod baptismus est spiritualis generatio; sed pœnitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quædam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus, quæ est cum corruptione alterius [4], quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatæ, quæ erant accidentia rei corruptæ; sed in alteratione removetur tantum unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul

[1] Parm. addit. : « peccatis. »
[2] *Commentarius Super Marcum* Hieronymo abjudicandus est.

[3] Parm. addit. : « ad contritionem. »
[4] In Parm. deest. : « alterius. »

delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed pœnitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur : et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.

Conclusio. — Contritio quoad suum principium de singulis mortalibus, quæ memoriæ occurrunt, fieri debet; quoad terminum vero, una de omnibus contritio sufficit.

QUÆSTIO III.

DE QUANTITATE CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de quantitate contritionis. Circa quod quæruntur tria : 1° utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura; 2° utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor; 3° utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus læsionis. Sed aliquæ læsiones magis sentiuntur quam læsio peccati, sicut læsio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Præterea, ex effectu sumimus judicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymæ. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales pro peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione vel aliquo hujusmodi, videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Præterea, quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum; quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniæ, et de multis hujusmodi. Ergo dolor ejus est minimus.

4. Præterea, dolor contritionis displicentia est quædam. Sed multa sunt quæ magis displicent contrito quam peccata sua præterita; non enim vellet pœnam inferni sustinere potius quam peccare; nec iterum sustinuisse omnes pœnas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra, secundum Augustinum, lib. XIV *De civit. Dei*, cap. VII et IX, col. 410, t. 7, omnis dolor in amore fundatur. Sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo et dolor contritionis est maximus.

Præterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse[1] magis dolor. Sed culpa est magis malum quam pœna. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in contritione est duplex dolor : unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quæ nihil aliud est quam displicentia præteriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet ; finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur : et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturæ, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo pœnitens in seipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis quam ex redundantia superiorum virium. Et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur earum[2] motum. Et ideo major dolor est in sensitiva parte ex læsione sensibili, quam sit ille qui in ipsa[3] redundat ex ratione : similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est major dolor aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus, tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appe-

[1] Parm. : « major. »
[2] Parm. : « eorum. »
[3] Parm. : « in ipsam. »

titu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu læsionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi. Et ideo quamvis læsio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorum rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivæ partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivæ superioris. Et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili[1] vicino citius defluunt lacrymæ corporales quam de dolore spiritualis contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod pœnitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget, secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. v; sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit, et similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultante[2].

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiæ de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiæ ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur inquantum est ei indigna, et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva ei principaliter, inquantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a a Deo, quæ pœna quædam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit; quia quod propter alterum oditur, minus oditur : sed minus quam culpa, inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem pœnas malitiæ attenditur quidam ordo secundum quantitatem nocumenti. Et ideo cum hoc sit maximum nocumentum, quo maximum bonum privatur, erit inter pœnas maxima separatio a Deo. Est etiam alia quantitas mali[3] accidentalis, quam oportet in displicentia attendere, secundum rationem præsentis et præteriti, quia quod præteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione malitiæ et bonitatis. Et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in præsenti, vel in futuro, quam horreat de præterito. Unde nec aliqua passio animæ directe respondet præterito, sicut dolor respondet præsenti malo, et timor futuro. Et propter hoc de duobus malis præteritis illud magis abhorret animus, cujus major effectus in præsenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque sicut effectus præteritæ pœnæ, tum quia culpa perfectius sanatur quam quædam pœna, tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis, ideo etiam homo bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem præcedentis pœnæ, quam præcedentis culpæ, quamvis magis esset paratus pati eamdem pœnam quam committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpæ et pœnæ, quod quædam pœnæ habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo : quædam etiam addunt perpetuitatem, sicut pœna inferni. Ergo pœna illa quæ offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut et[4] culpa; sed illa quæ perpetuitatem addit est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensæ, et consideretur tantum ratio pœnæ, minus habent de malitia quam culpa, inquantum est offensa Dei : et propter hoc minus debent displicere.

Sciendum est etiam quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest, et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum.

Conclusio. — Dolor ille qui proprie et essentialiter contritio dicitur, in voluntate consistens, cum de ipsis peccatis sit, quæ tamquam ultimo fini contraria, super omnia displicent, recte do-

[1] Parm. ex typogr. errore : « nocivo. »
[2] Parm. : « resultantem. »
[5] Parm. : « malitiæ. »
[4] Parm. : « etiam. »

lorum omnium maximus dicitur; non autem si, quem ipsa ratio de peccatis in sensitiva parte facit.

ARTICULUS II.

Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem, vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus in lib. *Medit.*, vers. fin. : « Utinam sic impinguentur viscera animæ meæ, ut medullæ corporis mei exsiccentur ; » et Augustinus in lib. *De contrit. cordis*[1], cap. x, col. 949, t. 6, dicit « se esse dignum oculos cæcare plorando. » Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Præterea, dolor contritionis ex amore charitatis procedit. Sed amor charitatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet pœnitentiæ, cum sit pars justitiæ. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

Respondeo dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiæ, quo peccatum displicet, inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia ; sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius. Sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti et bonæ habitudinis sufficientis ad ea quæ agenda incumbunt ; et propter hoc dicitur Rom., XII, 1 : *Rationabile* sit *obsequium vestrum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria, et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum æterna, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos cæcare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivæ partis.

Conclusio. — Cum peccatum inquantum est offensa Dei, supra modum displicere non possit, contritionis dolor, ut est in ratione, nimius nequaquam est ; quantum autem ad dolorem sensibilem quem facit, excessus aliquis culpabilis esse potest.

ARTICULUS III.

Utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim, *Epist.* CVIII, § 15, col. 891, t. 1, collaudat Paulam de hoc quod « minima peccata sicut magna plangebat. » Ergo non est magis dolendum de uno quam de alio.

2. Præterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno, quam de alio peccato.

3. Præterea, de peccato præcipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet esse contritio.

Sed contra, Deuteronom., XXV, 2, dicitur : *Secundum mensuram peccati erit et plagarum modus*. Sed in contritione peccatis plagæ commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

Præterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Respondeo dicendum, quod de contritione dupliciter possumus loqui : uno modo secundum quod sigillatim singulis peccatis respondet, et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis,

[1] Liber *De contritione cordis* non est Augustini.

quia ratio doloris est magis in uno quam in alio, scilicet offensa Dei, ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur; similiter etiam cum majori culpæ major pœna debeatur, etiam dolor sensitivæ partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur, quasi pœna peccati, debet esse major de majori peccato; secundum autem quod ex impressione superioris appetitus [1] innascitur, in inferiori attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundum quod est simul de omnibus peccatis, sicut in actu justificationis : et hæc quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret æqualiter, sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent: sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est, et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentia etiam diligit partes ejus, quamvis non actu ; et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus [2]; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minus, secundum eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit [3] de diversis, implicite dolet diversimode, secundum quod plus vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat et gratiam tollat, tamen quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis, quam aliud.

Conclusio. — Cum Deus peccato majori magis offendatur quam minori, majorem de majori quam de minori peccato contritionem habendam esse perspicuum est.

QUÆSTIO IV.

DE TEMPORE CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrum tota vita hæc sit contritionis tempus ; 2° utrum expediat continue de peccato dolere ; 3° utrum post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tota hæc vita sit contritionis tempus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota hæc vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, quia, sicut dicit Ambrosius, lib. II *De pœnit.*, cap. VII, § 58, col. 532, t. 3, « non habet quod erubescat cui peccatum remissum est. » Ergo videtur quod nec contritio, quæ est dolor de peccato.

2. Præterea, I Joan., IV, 18, dicitur, quod *perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet.* Sed dolor etiam pœnam habet. Ergo in statu perfectæ charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. Præterea, de præterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo præsenti, nisi secundum quod aliquid de peccato præterito in præsenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de peccato præterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non

[1] Parm. : « nascitur in inferiori, attenditur etc. »

[2] Parm. addit. : « diligit. »

[3] Parm. : « offendit, de diversis implicite etc. »

oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. Præterea, Rom., VIII, 28, dicitur quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Glossa [1]. Ergo non oportet post remissionem peccati quod de [2] peccato doleant.

5. Præterea, contritio est pars pœnitentiæ contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet de peccato semper conteri.

Sed contra, Augustinus in lib. *De vera et falsa pœnit.*, cap. XIII, col. 1124, t. 6, dicit quod « ubi dolor finitur, deficit pœnitentia : si pœnitentia finitur, nihil relinquitur de venia. » Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper de peccato dolere.

Præterea, Eccli., v, 5, dicitur : *De propitiatu * peccatorum noli esse sine metu.* Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

* De propitiato peccato.

Respondeo dicendum, quod in contritione, ut dictum est, est duplex dolor : unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi; alius sensitivæ partis, qui ex isto consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vitæ præsentis status. Qnamdiu enim est aliquis in statu viæ, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viæ retardatur vel impeditur. Unde cum per peccatum præteritum vitæ nostræ cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quod semper in vitæ hujus tempore status contritionis maneat, quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut pœna a voluntate assumitur : quia enim homo pœnam æternam peccando meruit, et contra æternum Deum peccavit, debet pœna æterna in temporalem mutata, saltem dolor in hominis æterno, id est, in statu hujus vitæ, manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore, *Tract.* VI *sum. sent.*, cap. XI, col. 148, t. 2, a med., quod Deus absolvens hominem a culpa et pœna æterna, ligat eum vinculo perpetuæ detestationis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod erubescentia respicit peccatum, solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, quem charitas foras mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis, qua pœnam respicit; sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per pœnitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, et immunitatem a reatu pœnæ, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiæ : et ideo semper ex præterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut non debet homo facere mala ut veniant bona, ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona divina providentia agente, quia illorum bono rum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit, et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum pœnam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Hæc autem pœna præcipue proportionatur culpæ ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpæ ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; et ita vera contritio semper debet manere; nec est inconveniens, si remoto posteriori, remaneat prius.

Conclusio. — Cum per peccatum præteritum vitæ nostræ cursus in Deum retardetur, toto præsentis vitæ tempore debet homo de præteritis peccatis conteri et dolere.

ARTICULUS II.

Utrum expediat continue de peccato dolere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet, Philipp., IV, ubi super illud : *Gaudete in Domino semper*, dicit

[1] Ex Augustino desumpta, in lib. *De correptione et gratia*, c. IX, § 24, col. 930, t. 10.

[2] Parm. : « quod de ipso doleant. »

Glossa quod « necessarium est gaudere. » Sed non est possibile gaudere simul et dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Præterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina, ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est, unde dicitur Eccli., XXX, 24 : *Tristitiam longe expelle a te;* et subditur causa : *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Hoc etiam Philosophus dicit in VII *Ethicorum*, cap. XIII et XIV, et in X, cap. V. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Præterea, Bernardus dicit, *Serm.* XI *in Cant.*, § 2, col. 173, t. 4 [1] : « Dolor bonus est, si continuus non sit ; mel enim absynthio est admiscendum. » Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. *De vera et falsa pœnit.*, cap. XIII, col. 1124, t. 6: « Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat. »

Præterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth., V, 5: *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare, quantum possibile est.

Respondeo dicendum, quod hæc est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum et diminutum, ut in II *Ethic.* probatur, cap. VI et VII. Unde cum contritio, quantum ad id quod est displicentia quædam in appetitu rationis, sit actus pœnitentiæ virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum sicut nec quantum ad intensionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue [2] in actibus hujus displicentiæ esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantum ad intensionem, et quantum ad durationem. Et ideo sicut passio doloris, quam voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et animi pusillitatem hujusmodi vitio labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium sæculi impeditur per dolorem contritionis ; non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quod Eccli. de tristitia sæculi loquitur ; et Philosophus loquitur de tristitia quæ est passio, qua moderate utendum est secundum quod expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

Conclusio. — Cum contritio sit actus pœnitentiæ, maxime homini expedit continue de peccatis conteri, et moderate dolere, dummodo cæterarum virtutum officia, quæ sunt magis necessaria, non amittat.

ARTICULUS III.

Utrum etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur. Amor enim charitatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus charitas et quantum ad actum, et quantum ad habitum, quia *charitas nunquam excidit*, ut dicitur I Corinth., XIII, 8. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quæ essentialiter est contritio.

2. Præterea, magis est dolendum de culpa quam de pœna. Sed animæ in purgatorio dolent de pœna sensibili, et de dilatione gloriæ. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Præterea, pœna purgatorii satisfactoria est de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam, et pœnam. Si ergo animæ in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus pœnæ

[1] Edit. Vivès.

[2] Ita passim. Al. : « Quantumcumque homo continue. » Cod. Mazarin. supplement. : « quantumcumque homo continue esse possit, melius est. »

eis dimitti, et omnino a pœna sensibili liberari; quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt: primum est contritionis genus, quod est dolor; secundum est contritionis forma, quæ est actus virtutis gratia informatus; tertium est contritionis efficacia, quæ est actus meritorius et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animæ ergo post hanc vitam, quæ in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ vero quæ sunt in inferno, carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans: sed illæ quæ in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria prædicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit: et ideo quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quod animæ in purgatorio dolent de peccatis; sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa quam animæ in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio pœnæ debitæ solutio.

Conclusio. — Cum ad contritionem requiratur ut dolor aliquis habeatur, idemque sit charitate formatus, et meritorius, hæc autem omnia in animabus post hanc vitam inveniri nequeant, fieri non potest ut tunc in eis sit contritio.

QUÆSTIO V.

DE EFFECTU CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu contritionis.

Circa quod tria quæruntur: 1° utrum peccati remissio sit contritionis effectus; 2° utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ; 3° utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum remissio peccati sit contritionis effectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis.

2. Præterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem, quia virtus et culpa non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

3. Præterea, nihil impedit a perceptione eucharistiæ nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossa *Super* illud *psal.* L: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, etc.: Contritio cordis est sacrificium quo peccata solvuntur.

Præterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato causatum solvitur, et sic peccatum contritio delet.

Respondeo dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari, vel inquantum est pars sacramenti, vel inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati; sed diversimode, quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis, in I dist., IV *Sent.*, quæst. I, art. 4, patet; inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem; dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quæ disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causæ efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis, et similiter etiam causa sacramentalis, quia formæ

sacramentorum verba sunt a nobis prolata, quæ habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo præcedit virtutem, et gratiæ infusionem, et alio modo sequitur; et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio eucharistiæ pertinet ad ministros Ecclesiæ, et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiæ non debet aliquis ad eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

Conclusio. — Contritio ut virtutis est actus, dispositive, ut autem pars sacramenti effective instrumentaliter, remissionem peccatorum causat.

ARTICULUS II.

Utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum pœnæ, quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a reatu pœnæ. Sed nullus ita perfecte conteritur quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

2. Præterea, in pœnitentia debet esse quædam recompensatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam pœnæ recompensationem ut *per quæ peccat quis per hæc et torqueatur,* Sap., XI, 17, videtur quod nunquam possit pœna talis peccati per contritionem exsolvi [1].

3. Præterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo potest esse tanta contritio quod totam pœnam deleat.

Sed contra est quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a pœna et culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Præterea, exemplum hujus de latrone habetur, cui dictum est Lucæ, XXIII, 43 : *Hodie mecum eris in paradiso,* propter unicum pœnitentiæ actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra quæsitum est, ubi hoc ipsum de pœnitentia quærebatur.

Respondeo dicendum, quod intensio contritionis potest attendi dupliciter : uno modo ex parte charitatis, quæ displicentiam causat, et sic contingit tantum intendi charitatem in actu quod contritio inde sequens merebitur non solum culpæ amotionem, sed etiam absolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia ille etiam pœna quædam est, tantum potest intendi quod sufficiet ad deletionem culpæ et pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem pœnæ et culpæ; et ideo tenetur confiteri, et satisfacere, maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum adduci etiam propter præceptum, quod est de confessione datum.

Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Prov., XVII, 22 : *Spiritus tristis exsiccat ossa.*

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et pœna peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex charitate, qua informatur, et secundum hoc potest valere ad deletionem culpæ et pœnæ.

Conclusio. — Contritio, seu ex parte charitatis, sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpæ et pœnæ deletionem sufficiat.

ARTICULUS III.

Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ sanat corporalem

[1] Parm. : « absolvi. »

morbum minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Præterea, supra dictum est quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra, quælibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul stare cum ea non potest. Sed quælibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

Respondeo dicendum, quod contritio, ut sæpe dictum est, habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi, et hic potest esse adeo parvus, quod non sufficiet ad rationem contritionis; ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine : sicut etiam amor potest esse ita remissus quod non sufficit ad rationem charitatis. Alium dolorem habet in sensu, et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, quia non se habet per se essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidente ei adjungitur ; et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicinæ spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quæ in eis operatur. Et ideo illa medicina, quæ sufficit ad curationem peccati parvi, sufficit etiam ad curationem magni, sicut patet de baptismo, quo et magna et parva solvuntur: et simile est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur de necessitate quod unus homo plus doleat de majori peccato quam de minori, secundum quod magis repugnat amori qui dolorem causat : sed si unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpæ.

Conclusio. — Dolor quantumcumque sit parvus, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

QUÆSTIO VI.

DE CONFESSIONE QUOAD EJUS NECESSITATEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de confessione ; de qua sex sunt consideranda : 1° de confessionis necessitate ; 2° de ejus quidditate ; 3° de ipsius ministro ; 4° de qualitate ejus ; 5° de ejus effectu ; 6° de ejus sigillo.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum confessio sit necessaria ad salutem ; 2° utrum confessio sit de jure naturali ; 3° utrum omnes ad confessionem teneantur ; 4° utrum licite aliquis possit confiteri peccatum quod non habet ; 5° utrum statim quis confiteri teneatur ; 6° utrum possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim pœnitentiæ propter remissionem culpæ ordinatum est. Sed culpa per gratiæ infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad pœnitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Præterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur pœnitentia. Ergo confessio non est de necessitate pœnitentiæ.

3. Præterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et Magdalena, et etiam de Paulo. Sed non est minoris efficaciæ gratia remittens peccatum nunc, quam fuit [1]. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

4. Præterea confessio ad hoc desideratur [2] in judicio ut secundum quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo potest

[1] Parm. : « fuerit. »

[2] Parm. : « exigitur. »

pœnam sibi ipsi infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quod confessio non sit de necessitate salutis.

Sed contra, Boetius in libro I *De consol.*, prosa IV, col. 614, t. 1, dicit : « Si operam medicantis expectas, oportet quod vulnus detegas. » Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quod morbum per confessionem detegat.

Præterea, in judicio sæculari non est idem judex, vel actor, et reus. Sed judicium spirituale est ordinatius. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse suiipsius judex, sed ab alio judicari debet, et ita oportet quod ei confiteatur.

Respondeo dicendum, quod passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quæ ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpæ remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiæ, vel actu susceptum, vel saltem voto quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis : et ideo sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis; ita et pœnitentiæ sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiæ subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiæ subjicit, ut per sacramentum pœnitentiæ ab eo dispensatum, remissionem consequatur : qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum mortale actuale cecidit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ infusio sufficit ad culpæ remissionem; sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor pœnæ temporalis; sed ad gratiæ infusionem consequendam ordinata sunt gratiæ sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet; et similiter [1] est de confessione; et ulterius per confessionis erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad pœnæ remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis : quia pœna ista est temporalis, ad quam post culpæ remissionem aliquis remanet ligatus; unde sine hoc quod in præsenti vita expiaretur, esset via salutis : sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet : sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur [2]; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio [3] incipiat, quia « quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, » ut dicitur in III *Eth.*, cap. v, a med. Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad tertium dicendum quod etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri; multa enim facta sunt quæ non sunt scripta. At præterea, Christus habet potestatem excellentiæ in sacramentis; unde sine his quæ ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre.

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandam pœnam peccati ex quantitate pœnæ quæ in satisfactionem imponitur, sed sufficit inquantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens : et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideo necessaria est confessio.

[1] Parm. : « simile. »
[2] Parm. : « reducitur. »
[3] Parm. : « remissio ab alio incipiat. »
(*a*) Petrus de Osma, Hispanus, sacræ theologiæ professor in universitate Salmanticensi, docuit, decurrente sæculo decimo quinto, confessionem fuisse non a Deo, sed ab hominibus institutam; hunc ut hæreticum damnavere theologi, et Sixtus IV.

Conclusio. — Cum non possit pœnitentiæ sacramentum alicui in remedium adhiberi nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit; sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

ARTICULUS II.

Utrum confessio sit de jure naturali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio sit de jure naturali. Adam enim, et Cain non tenebantur nisi ad præcepta legis naturæ. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Præterea, præcepta illa quæ manent in veteri lege et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Isaiæ, xliii, 26 : *Narra, si quid habes, ut justificeris.* Ergo est de jure naturali.

3. Præterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quod dicitur
* Quasi. Job, xiii, 33 : *Si abscondi ut * homo peccatum meum.* Ergo est de jure naturali.

Sed contra, Isidorus dicit, lib. V *Etym.*, cap. iv, col. 199, t. 3, quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Præterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiæ non sunt de jure naturali institutæ. Ergo nec confessio.

Respondeo dicendum quod sacramenta sunt quædam fidei protestationes : unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina[1]. Et quia « jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quædam vis inseruit, » ut Tullius dicit, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale; quod quandoque etiam naturale dicitur secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo creatore imponitur. Tamen proprie dicuntur naturalia quæ ex principiis naturæ causantur. Supra autem naturam sunt quæ ipse Deus sibi reservat, sive naturæ ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio quæ necessitatem sacramentalem habet non de jure naturali est, sed divino (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit : confessio enim quæ fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione quæ fit homini. Vel dicendum quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a judice interrogatur : tunc enim non debet peccator mentiri peccatum suum excusando vel negando; de quo Adam et Cain vituperantur. Sed confessio quæ fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod præcepta legis naturæ manent eodem modo in lege Moysi et in nova lege. Sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturæ : in lege enim naturæ sufficiebat recognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse, non autem oportebat ut speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit deprehensus peccatum negando, aut excusando, ut ex Glossa [2] ibidem haberi potest.

Conclusio. — Cum sacramenta naturalis rationis vires excedant, sacramentalem confessionem non naturalis sed divini juris esse perspicuum est.

[1] Parm. : « dictamen. »
[2] Ex Greg. desumpta, XXII *Moral.*, c. xv, col. 230, t. 2.
(*a*) Frequentem confessionem dissuadebant nonnulli auctores et pastores Jansenistæ, saltem respectu eorum qui sæpius labuntur in mortalia; et hi nolebant absolutionem de facili concedi. Sed Alexander VIII condemnavit propositiones sequentes : « Per illam praxim mox absolvendi, ordo pœnitentiæ est inversus; » « consuetudo moderna quoad ad ministrationem sacramenti pœnitentiæ, etsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas, et multi temporis diuturnitas confirmet, nihilominus ab ecclesia non habetur pro usu, sed abusu. »

ARTICULUS III.

Utrum omnes ad confessionem teneantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia sicut dicit Hieronymus[1], *Ep.* cxxx, § 9, col. 1115, t. 1, « pœnitentia est secunda tabula post naufragium. » Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit pœnitentia ; et sic nec confessio, quæ est pœnitentiæ pars.

2. Præterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem judicem supra se. Ergo nec tenentur ad confessionem.

3. Præterea, aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est, quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Præterea, hoc patet ex *Decretali de pœnit. et remiss.*, cap. XII, ubi dicitur quod « omnes utriusque sexus cum ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri. »

Respondeo dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur : uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina, et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt per baptismum; alio modo ex præcepto juris positivi : et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiæ edita in conc. generali Lateran., IV, sub Innocentio III, tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia *omnes peccaverunt et egent gratia Dei*, Rom., V, 23 ; tum ut cum majori reverentia ad eucharistiam accedat[2]; tum etiam ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quæ etiam pœnitentia ordinatur : et ideo manet pœnitentiæ locus etiam in illis qui non mortaliter peccant; et per consequens confessionis.

Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habeat judicem Christum cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit inquantum prælatus est, tamen est eo superior inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiæ, quando non habet alia quæ confiteatur. Vel potest dici secundum quosdam quod ex *Decretali* prædicta, non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia : quod patet ex hoc quod dicit quod debent omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc ille qui non habet mortalia non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad præceptum Ecclesiæ implendum, ut se sacerdoti repræsentet et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

CONCLUSIO. — Quamquam peccatores tantum ex divino jure ad confessionem teneantur; ex vi tamen positivi juris omnes Christi fideles ad eam, semel saltem in anno tenentur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet ; quia, ut dicit Gregorius, lib. XI *Registri*, *epist.* LXIV, ad interrog. x, col. 1195, t. 3 : « Bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est. » Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

2. Præterea, aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus. Sed quod corde quis æstimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest confiteri se habere gravius peccatum quam habeat.

[1] In Parm. : « Hier. *Super* illud *Is.*, III : *Peccatum suum*, etc.

[2] Parm. : « accedatur. »

3. Præterea, aliquis quandoque dubitat de peccato aliquo, utrum sit mortale vel veniale, et talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

4. Præterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo etiam confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Præterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro pœnitentiæ est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod in conscientia sua non habet.

Respondeo dicendum, quod per confessionem debet pœnitens se confessori suo manisfestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur quam [1] sua conscientia habeat, sive in bonum, sive [2] in malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio; sed ad hoc quod sit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter : uno modo, ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum : non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus : et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus videtur [3], formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job, IX, 18 : *Verebar omnia opera mea.* Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum, quia justus, qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui sit pejor ex genere; sed quia timet ne in his quæ bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente, quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens [4]. Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed [5] cum dubitatione loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse [6]. Si enim dicat peccatum quod non fecit, tamen credit se fecisse, non mentitur; et ideo non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo.

Conclusio. — Cum per confessionem debeat pœnitens conscientiam suam confessori suo manifestam facere, patet quod nullatenus licet peccatum quod quis non habet confiteri.

ARTICULUS V.

Utrum statim teneatur quis confiteri.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod statim teneatur quis confiteri. Dicit [7] enim Hugo de Sancto Victore, lib. II *De sacram.*, part. XIV, cap. VIII, col. 567, t. 2 : « Si necessitas non est, quæ prætendatur, contemptus non excusatur. » Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. Præterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum a morbo [8] spirituali quam ad evadendum a morbo corporali. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit

[1] Parm. : « in. »
[2] Parm. : « sive bonum, sive malum. »
[3] Parm. : « est. »
[4] Parm. : « committens, et similiter. »
[5] Parm. : « sed dubitative loqui. »
[6] Parm. : « fecisse; si autem... non fecit, dum credit se, etc. »
[7] Implicite; sic enim loco citato legitur : « si forte peccator vere pœniteat, sed intercurrente articulo necessitatis ad confessionem venire non possit, confidenter pronuntio, quod in eo summus sacerdos complet quod mortalis non potuit,... quia confessionem non contemptus exclusit, sed impedivit necessitas. »
[8] Parm. : « ad evadendum morbum spiritualem quum ad evadendum morbum corporalem. »

esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Præterea, illud quod sine termino debetur statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim [1].

Sed contra, in *Decretali*, cap. « Omnis utriusque sexus, » *De pœnit. et remiss.*, simul datur tempus determinatum de confessione et de eucharistiæ perceptione. Sed aliquis non peccat, si non percipiat eucharistiam ante tempus a jure determinatum. Ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Præterea, quicumque illud omittit ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur, quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum tenetur, peccaret mortaliter, et eadem ratione alio tempore, et sic deinceps : et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una pœnitentiæ dilatione, quod videtur inconveniens.

Respondeo dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memoriæ occurrunt, præcipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere; sicut cum tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi [2]. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter : uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere, nisi confessus : tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente. Et inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant; et ideo ante tempus illud [3] confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se : et sic videtur esse eadem ratio de confessione, et de baptismo differendo : quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter nisi statim baptizetur; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod, si baptismum differat, peccatum mortale incurrat; sed potest contingere quod in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit, et hoc pensandum est ex causa dilationis; quia, sicut dicit Philosophus in VIII *Physic.*, text. 15, voluntas non retardat facere aliquod opus volitum nisi propter aliquam causam rationabilem. Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quæ non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea quæ sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere, ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul præceptum edidit de confessione facienda, et de extrema unctione suscipienda, *Epist.*, cap. v. Et ideo videtur probabilis illorum opinio, qui dicunt quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt quod tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata, secundum rectam rationem. Nec obstat quod Decretalis terminum præfigat ut semel in anno confiteatur; quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiæ, sed excusatur a pœna quantum ad forum Ecclesiæ, ut non privetur debita sepultura si morte præventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum, quia præcepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum; non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt, quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper offerretur [4], peccaret mortaliter, quod falsum est, sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet quod si

[1] Parm. : « ad statim confitendum. »
[2] Parm. : « confitendi, copia sacerdotis oblata. »
[3] Parm. : « omnes. »
[4] Parm. : « monstraretur. »

statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiæ quod non teneatur ad statim, sed ex natura præcepti affirmativi : unde ante Ecclesiæ statutum etiam minus debebatur [1]. Quidam vero dicunt quod sæculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis pœnitentiæ tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis pœnitentiæ tempus. Sed hoc nihil est, quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quæ ex voto se obligaverunt [2].

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis ut statim medicus quæratur, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali,

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienæ invito domino contrariatur præcepto negativo, quod obligat semper et ad semper; et ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletione præcepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper ; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

Conclusio. — Quamquam statim omnes de suis dolere peccatis teneantur, et confessionem differre periculo non careat; de necessitate tamen salutis non est ut statim peccata sua quis confiteatur, sed habita copia confessoris, et statutis ab Ecclesia pro pœnitentia temporibus.

ARTICULUS VI.

Utrum possit cum aliquo dispensari ne confiteatur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini [3]. Præcepta enim quæ sunt de jure positivo, subjacent dispensationi prælatorum Ecclesiæ ; sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Præterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine, Jac., v, 16 : *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Habet autem papa potestatem dispensandi in his quæ per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed contra, pœnitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis sicut et baptismus. Cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Respondeo dicendum, quod ministri Ecclesiæ instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis; ideo ad ministros Ecclesiæ, novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere aut instituta removere non pertinet, sed hoc est potestatis excellentiæ quæ soli debetur Christo, qui est Ecclesiæ fundamentum. Et ideo sicut papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur, ita, nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti, sed potest dispensare in confessione, secundum quod obligat ex præcepto Ecclesiæ, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesia institutum sit.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta divini juris non minus obligant quam præcepta juris naturalis : unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum; sed a Deo institutionem habuit; et quamvis expressa ipsius institutio non legatur, tamen quædam præfiguratio ipsius invenitur in hoc quod Joanni confitebantur peccata [4], qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur, et in hoc quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit; qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium significabatur.

[1] Parm. : « tenebatur. »
[2] Parm. addit. : « cujusmodi non est confessio. »
[3] Parm. : « peccata. »
[4] Parm. : « sua. »

Conclusio. — Cum confessio sit juris divini, non potest aliqua auctoritate dispensari, ut quis ex vi sacramenti ad eam obligatus, nunquam confiteatur.

QUÆSTIO VII.

DE CONFESSIONIS QUIDDITATE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de quidditate confessionis; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum Augustinus convenienter definiat confessionem; 2° utrum confessio sit actus virtutis; 3° utrum confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens *Sup. ps.* LXVI, v. 4, col. 809, t. 4: « Confessio [1] est per quam morbus latens spe veniæ aperitur. » Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere « morbum latentem » esse, cujus confessio est medicina.

2. Præterea, principium pœnitentiæ est timor. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere spem, sed magis timorem.

3. Præterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Præterea, inveniuntur aliæ quædam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit, *Hom.* XL *in Evang.*, § 2, col. 1302, t. 2, quod « confessio [2] est peccatorum detectio et ruptio vulneris. » Quidam vero dicunt quod « confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio. » Quidam autem [3] sic: « Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentia et per claves Ecclesiæ satisfactoria, obligans ad peragendam pœnitentiam injunctam. » Ergo videtur quod præassignata [4] cum non omnia contineat quæ in his continentur, insufficiens sit.

Respondeo dicendum, quod in actu confessionis plura consideranda occurunt: primo ipsa substantia actus sive genus ejus, quod est manifestatio quædam; secundo de quo fit [5], scilicet de peccato; tertio cui fiat, scilicet sacerdoti; quarto causa ejus, scilicet spes veniæ; quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte pœnæ, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in « apertione, » et de quo fit confessio, cum dicitur « morbus latens, » et causa in « spe veniæ; » et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex, aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex, et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum quod quamvis actus exterior in aperto sit, actus [6] interior, qui tamen principalior est, in occulto est, et ideo oportet quod per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum, quod confessio præsupponit charitatem qua [7] jam aliquis vivus efficitur, ut in *Littera* dicitur, IV, dist. XVIII. Contritio autem est in qua datur charitas; timor autem servilis, qui est sine spe, est prævius ad charitatem; sed habens charitatem magis movetur ex spe quam ex timore. Et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quæ ad rem definitam concurrunt. Et ideo inveniuntur quædam definitiones, sive assignationes datæ penes unam causam, quædam penes aliam.

[1] Colligitur ex pleniori contextu.

[2] « Quid est peccatorum confessio, nisi quædam vulnerum ruptio? quia peccati virus salubriter aperitur in confessione. »

[3] Parm.: « dicunt. »

[4] Parm.: « definitio. »

[5] Parm.: « fiat. »

[6] Parm.: « actus tamen interior, qui principium est actus exterioris. »

[7] Parm.: « qua quis. »

Conclusio. — Confessio est per quam latens morbus spe veniæ aperitur.

ARTICULUS II.

Utrum confessio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia « ad virtutes apti sumus a natura, » ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, circ. princ. lib. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Præterea, actus virtutis magis convenire potest innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Præterea, gratia quæ est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quæ est in virtutibus et donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub præcepto. Ergo est actus virtutis.

Præterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia « cælum aperit » ut in *Littera.*, IV, dist. xvii, Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliqud dicatur actus virtutis, ut prius dictum est, sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quæ ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quæ ad virtutem requiruntur, importet confessio ,tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis : sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non [1] teneat, non confessio, sed fictio dicitur. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis, sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem modo debito faciendam, ut oportet, et cujus oportet, et quando, in generali inclinat ratio naturalis, et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de qua loquimur. Et sic patet quod jus naturale inclinat ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiæ determinantur : sicut etiam in omnibus est quæ sunde jure positivo.

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente. Et ideo etiam confessio peccatorum de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia, non tamen sunt contrariæ, sed disparatæ; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis, secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti, secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

Conclusio. — Cum sit conditio ad virtutem pertinens quod quis corde tenet, ore confiteri, confessio quæ in sui ratione conditionem hanc includit, bonum est ex genere, et actus virtutis.

ARTICULUS III.

Utrum confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus pœnitentiæ virtutis, quia actus illius virtutis est quæ est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniæ, ut ex definitione inducta apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non pœnitentiæ.

2. Præterea, verecundia est pars temperantiæ. Sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex præsignata definitione apparet. Ergo est actus temperantiæ, et non pœnitentiæ.

3. Præterea, actus pœnitentiæ innititur divinæ misericordiæ. Sed confessio magis innititur sapientiæ propter veritatem, quæ in ipsa esse debet. Ergo non est actus pœnitentiæ.

4. Præterea, ad pœnitentiam movet articulus de judicio propter timorem,

[1] Parm. : « tenet, non est confessio, sed fictio. Hæc, etc.

qui pœnitentiæ origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita æterna, quia est propter spem veniæ. Ergo non est actus pœnitentiæ.

5. Præterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo confessio est actus virtutis quæ dicitur veritas, et non pœnitentia.

Sed contra, pœnitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod hoc in virtutibus considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in II *Ethic.*, cap. VII, ante med., et in IV, cap. I. Et similiter est in confessione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideo dicit Philosophus in IV *Ethic.*, cap. VII, ante med., quod confessio quæ fit in judiciis non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriæ. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem pœnitentiæ; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quod erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed magis quasi concausa ad liberandum a pœna, inquantum ipsa erubescentia pœna quædam est[1], et sic etiam claves Ecclesiæ concausæ confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes pœnitentiæ tribus attributis personarum adaptari possunt, ut contritio misericordiæ vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientiæ, propter veritatis manifestationem, satisfactio pœnitentiæ propter satisfaciendi laborem. Et quia contritio est prima pars pœnitentiæ, efficaciam aliis partibus præbens, ideo eodem modo judicatur de tota pœnitentia, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est, ideo magis innititur articulo de vita æterna quam respicit spes, quam articulo de judicio quod respicit timor; quamvis pœnitentia ratione contritionis e converso se habeat.

Ad quintum dicendum quod patet solutio ex dictis[2].

Conclusio. — Confessio est actus virtutis pœnitentiæ elicitus, quamvis imperative ad multas virtutes, prout in earum finem trahi potest, pertinere possit.

QUÆSTIO VIII.

DE MINISTRO CONFESSIONIS.

(In septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quæruntur septem : 1° utrum necessarium sit confiteri sacerdoti; 2° utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri; 3° utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire; 4° utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti; 5° utrum possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris; 6° utrum pœnitens in extremo vitæ suæ possit absolvi a quolibet sacerdote; 7° utrum pœna temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacobi, v, 16 : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, ubi non fit mentio de sacerdote.

[1] Parm. : « sicut etiam. »

[2] Parm. non habet : « dicendum. »

Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Præterea, pœnitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo. Ergo et in pœnitentia. Ergo sufficit cuilibet confiteri [1].

3. Præterea, confessio est ad hoc necessaria ut taxetur pœnitenti satisfactionis modus. Sed quandoque aliquis non sacerdos discretius posset pœnitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

4. Præterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores vultum pecorum suorum cognoscant. Sed quandoque rector sive [2] prælatus non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed contra, absolutio pœnitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi a sacerdotibus, quibus claves commissæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Præterea, confessio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solum discipulis præcepit ut solverent Lazarum, ut patet Joan., XI. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

Respondeo dicendum quod gratia quæ in sacramentis datur, a capite in membra descendit. Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum, quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento pœnitentiæ gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujus sacramenti; et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quæ ministro Ecclesiæ fieri debet (*a*).

Ad primum ergo dicendum quod Jacobus loquitur ex præsuppositione divinæ institutionis; et quia divinitus institutio præcesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan., XX, ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam pœnitentia quoad confessionem et absolutionem, quia quandoque baptismus prætermitti non potest sine periculo salutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione et absolutione quæ tantum ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte æterna. Et ideo non est simile de baptismo et de confessione.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in satisfactione non solum attendenda est quantitas pœnæ, sed etiam virtus ejus, secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas pœnæ taxari possit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum pecoris, ad duo potest necessarium esse : primo ad hoc quod coordinetur gregi Christi, et si cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quæ incumbit qnandoque illis qui non sunt sacerdotes : secundo ad hoc quod provideatur ei conveniens [3] medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis, sicut sacramentum eucharistiæ et alia præbere, scilicet ad sacerdotem. Et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

CONCLUSIO. — Cum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio.

ARTICULUS II.

Utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri, quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra posita definitione habetur. Sed dispen-

[1] Parm. : « sed ministro pœnitentiæ facienda est confessio. »

[2] Parm. : « vel. »

[3] Parm. : « competens. »

(*a*) Nectarius patriarcha constantinopolitanus dicitur sustulisse usum confessionis ob scandalum ortum ex confessione cujusdam nobilis fæminæ quæ se accusaverat patrati cum diacono sacrilegii in ecclesia. — Quidam omnino rejiciunt hanc historiam, ut confictam in favorem novationorum; alii melius dicunt Nectarium abrogasse solummodo peccatorum occultorum confessionem publicam.

satio sacramenti ad illum tantum pertinet, qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti pœnitentiæ proprius sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

2. Præterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso a non suo judice lata nulla est; et ideo non facienda est confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiæ non est nisi sacerdos qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Præterea, in baptismo quia quilibet potest baptizare, si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est quod in *Littera* determinatur, IV, dist. XVII.

Respondeo dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Baptismus autem, quia est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum : unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem ; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur. Et ita etiam minister pœnitentiæ, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos ; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento pœnitentiæ non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro, inquantum eam injungit, et a pœnitente, inquantum eam implet : et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest ; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit judex ejus qui sibi confitetur, absolute tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiæ oportet quod reconcilietur. Ecclesiæ autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiæ ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiæ ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitæ sanctificatur secundum formam Ecclesiæ[1] a quocumque ; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in pœnitentia Ecclesiæ sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum quod concepit confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit implevit, non tamen adhuc Ecclesiæ reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiæ admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur ; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, et præcipue quia, ut dictum est, sacramentum pœnitentiæ perfectum non fuit : unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de pœnitentiæ sacramento recipiendo impleat.

CONCLUSIO. — Nonnisi in necessitatis articulo, alteri quam sacerdoti peccatorum confessio fieri potest.

ARTICULUS III.

Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extra casum necessitatis non possit

[1] Parm. : « Ecclesiæ, a quocumque detur. »

aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate. Ergo non committitur laico.

2. Præterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et pœnitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jacobi, v. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est quod dicit Beda [1], v, in *Littera*, IV, dist. XVII.

Respondeo dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiæ separatur. Et ideo non indiget novæ gratiæ collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliatione [2] ad Ecclesiam. Et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex charitate procedens : et talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam [3].

Et per hoc patet solutio ad primum, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui ; sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod [4] sacramentum.

CONCLUSIO. — Non est necessarium ut quis sacerdoti venialia confiteatur, cum per confessionem laico factam, pectoris tunsionem, et per aspersionem aquæ benedictæ remittantur.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. *In Decret.* enim dicitur [5], cap. « Ex auctoritate, » XVI, qu. I, col. 998 : « Apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere. » Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

2. Præterea, sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et eucharistiæ. Sed quilibet sacerdos potest eucharistiam conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum pœnitentiæ ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

3. Præterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed sacerdos [6] cui confiteri debemus est in nostra electione constitutus, ut patet per Augustinum in *Littera*, IV, dist. XVII ; dicit enim in lib *De vera et falsa pœnitentia*, c. X, col. 1122, t. 6 : Qui confiteri vult peccata, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem scientem solvere et ligare. Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Præterea, quidam sunt, sicut [7] prælati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Præterea, illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat, ut Bernardus dicit in *Tract. de præcepto et dispens.*, cap. II, § 5, col. 250, t. 2 [8] Sed confessio, quæ pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus ; ut puta si peccator sciat sacerdotem suum hæreticum, aut sollicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, sit pronus ; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur ; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Præterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis. Sed magna arctatio videtur si oporteat uni homini

[1] Parm. : « *Sup.* illud *Jacobi,* v, *Confitemini alterutrum.* »
[2] Parm. : « reconciliari Ecclesiæ. »
[3] Parm. : « per aspersionem aquæ benedictæ. »
[4] Parm. : « aliquod aliud. »
[5] Parm. : « Gregorius enim dicit et habetur. » Non autem legitur in Gregorio.
[6] Parm. : « sed electio discreti sacerdotis set nobis commissa. »
[7] Parm. : « sicut Papa et prælati. »
[8] Edit. Vivès.

confiteri de necessitate, et per hoc multi possent a confessione retrahi vel timore, vel verecundia, vel aliquo [1] hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est *Decr.* Innocentii III, in conc. Lateran., IV, qui instituit « quod omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur. »

Præterea, sicut episcopus se habet ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum, cap. « Nullus Primas, » IX, qu. II, col. 789, et cap. « Si quis episcoporum, » XVI, qu. V, col. 1025. Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

Respondeo dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo qui est suæ voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in pœnitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt pœnitentiæ partes, quæ sunt actus pœnitentis; actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis. Sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri : cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiæ cura est commissa, de quibus ali qui dicebant quod ex hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et pœnitentias injungere, quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum eucharistiæ non requirit imperium in aliquem hominem ; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur. Et tamen non licet eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris, si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccato salutare remedium.

Ad quartum dicendum, quod quia prælatis incumbit sacramenta dispensare, quæ nonnisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure, cap. « Ne pro dilatione, » *De pœnit. et remiss.*, quod possint sibi eligere proprios confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores ; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum medicus, sed inquantum est infirmus.

Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet pœnitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi; quod si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laico [2] confiteri. Nec in hoc transgreditur aliquis præceptum Ecclesiæ, quia præcepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem præcipientis, quæ est finis præcepti ; hic autem est charitas, secundum Apostolum, I Tim. I. Nec etiam aliqua injuria fit sacerdoti, quia privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate.

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad præbendam licentiam alteri [3] confitendi, quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine con-

[1] Parm. : « aliquo alio. »
[2] Parm. : « laicum, cui confiteatur. »
[3] Parm. ex typogr. mendo : « confitendi. »

fessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis damnationis laqueum injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

Conclusio. — Cum ministri jurisdictio in confitentem ad sacramenti hujus necessitatem pertineat, nonnisi proprio sacerdoti confessio est facienda.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio vel mandato superioris, quia non potest aliquod privilegium indulgeri in præjudicium alterius, ex Gregorio, lib. II, *ep.* xxxviii. Sed hoc esset in præjudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. Præterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum vel privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum, ut *diligenter vultum pecoris sui agnoscant,* Proverb. xxvii, 23, quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

3. Præterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus ; alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii judices[1] vel proprii sacerdotes, quia tunc teneretur pluribus obedire, quod esset impossibile, si contraria præciperent vel incompossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Præterea, injuriam sacramento facit qui sacramentum iterat super eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alii aliquis quam proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra, ea quæ sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochia alicujus presbyteri, quia etiam quandoque aliquos casus sibi reservat, cum ipse[2] sit principalior rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quod ipse audiat.

Præterea, quicquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam ut alteri confiteatur. Ergo multo fortius ejus superior hoc potest.

Præterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab episcopo. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedet.

Respondeo dicendum, quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat : uno modo propter defectum jurisdictionis ; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicunque autem jurisdictionem habet, potest ea quæ sunt jurisdictionis committere. Et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit per jurisdictionis defectum, potest sibi per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat, per eum qui impedimentum removere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod præjudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis et ad honorem Dei. Et ideo si superioribus prælatis expedire videatur ad salutem plebis et ad honorem Dei promovendum, quod aliis quæ sunt jurisdictionis committant, in nullo fit præjudicium inferioribus prælatis, nisi illis *qui quærunt quæ sua sunt, non quæ Jesu Christi*, Philipp., ii, 21, et qui gregi præsunt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

[1] Parm. : « sacerdotes vel judices. »

[2] Parm. : « cum sit ille. »

Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesiæ debet vultum pecoris sui cognoscere dupliciter: uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito, sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiæ ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet quod talis cognitio per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo æqualiter super eamdem plebem constituerentur. Sed quod duo quorum unus alio principalior est, super eamdem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et papa, et quilibet eorum potest ea quæ sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere: aut ita quod eum vice sui constituat, sicut papa et episcopus suos pœnitentiarios constituunt: tunc talis est principalior quam inferior prælatus, sicut pœnitentiarius papæ quam episcopus et pœnitentiarius episcopi quam sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire; alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideo coadjutor est minus principalis, et ideo pœnitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet; et ideo si aliquis pœnitentiario episcopi vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quoad Ecclesiam, et quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat; sed propter statutum Ecclesiæ, cap. « Omnis utriusque, » *De pœnit. et remiss.*, de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solum venialia. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiæ credere tenetur.

Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset, quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis tanto ei plus de pœna remittitur, tum ex erubescentia confessionis, quæ in pœnam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni pœna liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiæ consecrationem; quorum neutrum est in pœnitentia. Unde bonum est quod ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat confitentem ad hoc quod confiteatur proprio sacerdoti : quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

Conclusio. — Cum quisquis jurisdictionem habet, ea quæ jurisdictionis sunt alteri committere possit, consequens est ex superioris privilegio vel mandato posse aliquem alteri quam proprio sacerdoti confiteri.

ARTICULUS VI.

Utrum pœnitens possit in fine vitæ a quolibet sacerdote absolvi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in fine vitæ pœnitens non possit a quolibet sacerdote absolvi, quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine pœnitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Præterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam a proprio sacerdote suscipit, non debet a proprio sacerdote iterum baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere a quolibet peccato, non debet pœnitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est, quia alias sacerdos non haberet cognitionem vultus pecoris sui.

3. Præterea, in articulo mortis sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita et non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro pœnitentiali. Ergo

nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati, potest quis a non suo sacerdote absolvi.

Præterea, ad idem sunt auctoritates positæ in *Littera*, IV, dist. xx.

Respondeo dicendum, quod quilibet sacerdos quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiæ habet jurisdictionem limitatam vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiæ ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter, et tantum consequitur ex absolutione alterius, sicut a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis tunc potest a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata, quia hæc absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Ecclesiæ coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quod sit absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiæ efficaciam; et ideo a quocumque conferaur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis pœnitentiæ consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem pœnæ, quæ fit per confessionis meritum et pœnam sed non consequitur diminutionem illam pœnæ quæ est ex vi clavium : et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

Conclusio. — Cum necessitas legem non habeat, potest pœnitens a quovis sacerdote in mortis articulo non modo a peccatis omnibus absolvi, sed etiam a qualibet excommunicatione a quocumque sit lata.

ARTICULUS VII.

Utrum pœna temporalis taxetur secundum quantitatem culpæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna temporalis, cujus reatus post pœnitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpæ. Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc., xviii, 7 : *Quantum glorificavit se et in delictis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*. Sed quandoque ubi est major delectatio [1], est minor culpa, quia « peccata carnalia, quæ plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa, » secundum Gregorium lib. XXXIII *Moral.*, cap. xii, § 25, col. 688, t. 2. Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea, eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata [2] moralia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent [3]. Cum ergo in novo Testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea, majus est peccatum homicidii in laico quam fornicationis in sacerdote, quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati, magis aggravat,

[1] Parm. : « ibi. »
[2] Parm. : « mortalia. »

[3] Parm. addit. : « pro uno peccato mortali. »

quam quæ sumitur ex conditione personæ. Sed laico pro homicidio imponitur septennis pœnitentia, et sacerdoti pro fornicatione pœnitentia decem annorum, secundum canones, cap. « Si quis homicidium, » dist. L, col. 277, et cap. « Presbyter, » dist. LXXXII, col. 398. Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

4. Præterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur tantum pœnitentia quadraginta dierum, vel parum amplius ; pro fornicatione autem simplici injungitur tantum pœnitentia septennis, secundum canones, cap. « Si per negligentiam, » *De consecrat.*, dist. II, col. 1742, et cap. « Presbyter, » dist. LXXXII, col. 398. Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed contra, Isaiæ, XXVII, 8 : *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabo eam.* Ergo quantitas judicii [1] punitionis peccati est secundum quantitatem culpæ.

Præterea, homo reducitur ad æqualitatem justitiæ per pœnam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ et pœnæ non sibi responderet. Ergo unum alteri respondet.

Respondeo dicendum, quod pœna post dimissionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantum ad duo : primo quantum ad debitum, et sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur; secundum tamen quod per primum eorum quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat, quia quanto per contritionem plus de pœna dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato injungitur major pœna [2], vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quam seni, quamvis minus peccet, vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote quam in alio : vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per pœnam unius alii sunt exterrendi. Pœna ergo in foro pœnitentiæ quantum ad utrumque taxanda est. Et ideo non semper pro majori peccato major pœna imponitur. Sed pœna purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi ; et ideo illa pœna taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione et absolutione ; quia per omnia hæc de pœna aliquid dimittitur. Unde etiam a sacerdote [3] injungendo satisfactionem sunt consideranda.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpæ, scilicet glorificatio et deliciæ, sive delectatio; quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qui Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpa, tamen est ibi semper major elatio. Et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod illa pœna septem dierum non erat expiativa a pœna debita peccato ; unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur ; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen, cæteris paribus, plus peccat homo in nova lege quam in veteri, propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Heb., X, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc verum est universaliter, quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis pœnitentia ; sed hæc est quasi quædam regula communis ut in pluribus competens ; quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum [4] circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat ; et ideo sollicitius retrahunt eum canones a peccato quam alios, majorem pœnam injungendo, secundum quod est in remedium, quamvis quando-

[1] Parm. : « et. »
[2] Parm. : « pœnitentia. »
[3] Parm. : « in. »
[4] Parm. addit. : « et pœnitentium. »

que non debeatur tanta ex debito, unde et in purgatorio non tota [1] ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quod pœna illa est intelligenda quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori pœna dignus esset.

Conclusio. — Tametsi quantum ad debiti solutionem, pœna secundum culpæ quantitatem taxanda sit, quatenus tamen pœna ad illius qui peccavit vel aliorum remedium injungitur, non semper secundum culpæ quantitatem sed quandoque secundum personarum conditionem, taxari debet.

QUÆSTIO IX.

DE QUALITATE CONFESSIONIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quam quæruntur quatuor : 1° utrum confessio possit esse informis ; 2° utrum oporteat confessionem esse integram ; 3° utrum possit aliquis per alium vel per scriptum confiteri; 4° utrum illæ conditiones quæ a magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio possit esse informis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non possit esse informis. Dicitur enim Eccli., xvii, 26 : *A mortuo, velut qui non est**, *perit confessio*. Sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animæ vita. Ergo absque charitate non potest esse confessio.

* *Quasi nihil.*

2. Præterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquam possunt extra charitatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea, in confessione oportet quod os cordi concordet; quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati [2], quod confitetur, non habet cor ori conforme, quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata, quia cum nullus sciat se charitatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit charitate formata.

Respondeo dicendum, quod confessio est actus virtutis, et [3] pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie ; et sic confessio non valet sine charitate, quæ est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem et sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio potest esse etiam in eo qui non [4] est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiæ se subjicere; et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet (*a*), sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quæ habet narrat, vere loquitur; et sic cor concordat voci vel verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis discordet a confessionis fine.

Conclusio. — Confessio, ut est pars sacramenti, potest nonnunquam in eo esse qui non contritus et sine charitate est : ut vero actus virtutis est, non potest proprie absque charitate in aliquo esse.

[1] Parm. : « tanta. »
[2] Parm. : « si. »
[3] Parm. : « et est. »
[4] Parm. omittit : « non. »
(*a*) Non potest dari confessio valida et informis defectu examinis, confessionis, aut absolutionis. Nec etiam defectu doloris, quamvis nonnulli contendant ad substantiam sacramenti sufficere contritionem oris, alii contritionem naturalem, alii inefficacem, alii non universalem.

ARTICULUS II.

Utrum oporteat confessionem esse integram.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescentia facit ad diminutionem pœnæ. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur, tanto majorem erubescentiam patitur. Ergo fructuosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividat[1].

2. Præterea, confessio ad hoc necessaria est in pœnitentia, ut pœna secundum arbitrium sacerdotis peccato taxetur. Sed sufficiens pœna potest imponi a diversis sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Præterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis cui primo confessus fuerat, habere non poterit. Ergo poterit solum peccatum illud alteri confiteri, et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Præterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis, nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

Sed contra, hypocrisis est impedimentum pœnitentiæ. Sed dividere confessionem ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit in lib. *De vera et falsa pœnit.*, cap. XV, § 31, col. 1125, t. 6. Ergo confessio debet esse integra.

Præterea, confessio est pœnitentiæ pars. Sed pœnitentia debet esse integra. Ergo et confessio.

Respondeo dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non solum unum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina quæ uni morbo competeret, alteri nocumentum præstaret (*a*). Et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius, et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum præstaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in *Pastorali*, parte III, cap. III, docet. Et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quæ in memoria habet; quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescentia sit multiplicior, quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnæ[2], sicut illa una qua quis omnia sua peccata simul confitetur, quia unum peccatum per se consideratum non ita monstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando est cum pluribus aliis consideratum, quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod pœna a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens, quia quilibet consideraret peccatum unum tantum per se, et non gravitatem ipsius, quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque pœna quæ contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati; et præterea, sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit, et ideo debet ei fieri hoc modo confessio sicut fit Deo in contritione. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus[3] quæ memoriæ occurrunt[4], confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod quando aliquis recordatur eorum quæ prius oblitus erat, debet etiam ea quæ prius confessus fuit, iterum confiteri, et præcipue si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpæ quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed

[1] Parm. : « dividatur. »
[2] Parm. : « erubescentiæ. »
[3] Parm. : « peccatis quæ memoriæ occurrunt. »
[4] Parm. : « occurrerint. »
(*a*) Juxta Durandum hæc ratio non videtur necessario conclusionem probare, sed solum quod est valde congruum omnia peccata sua uni sacerdoti revelare. Conclusionem tamen admittit Durandus, hancque aliter et subtilius demonstrat esse veram.

hoc non videtur necessarium; quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiamsi sacerdos non de omnibus possit absolvere, tamen tenetur pœnitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpæ cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat (*a*).

Conclusio. — Quemadmodum corporis medicus totam infirmi habitudinem perspectam habere debet, ut recte medeatur; ita sacerdoti peccatorum omnium integra confessio est facienda.

ARTICULUS III.

Utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum. Quia confessio necessaria est ad hoc ut conscientia pœnitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest per alium vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo sufficit per scriptum vel per alium confiteri.

2. Præterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguæ diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Præterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet. Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest pœnitens propria voce loqui; posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare. Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra, homo [1] tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei ore est facienda, ut patet Rom., x. Ergo et confessio peccatorum.

Præterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet pœnitere. Sed confessio est pœnitentiæ pars. Ergo pœnitens debet confiteri propria voce.

Respondeo dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam, secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio, tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam; et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramentali [2] ad manifestandum ordinate [3] assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet [4] per proprium verbum. Alii autem modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum, ita nec in pœnitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui usum linguæ non habet, sicut est mutus, vel qui est alterius linguæ, sufficit quod per scriptum, aut nutum, aut [5] interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus quam possit : quamvis homo non possit vel debeat baptismum accipere nisi in aqua, quæ est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est [6] a nobis; et ideo quando non possumus uno modo, debemus, secundum quod possumus, confiteri.

[1] Parm. : « ita. »
[2] Parm. : « sacramenti confessionis. »
[3] Parm. : « ordinaria. »
[4] In Parm. deest. : « per. »
[5] Parm. : « per nutum, aut per. »
[6] Parm. : « ab intra et a nobis. »

(*a*) Durandus fatetur Ecclesiam servare illum modum quod inferior audiens totam confessionem absolvat de casibus quibus potest et superior audiat tantum casum ad se pertinentem, sed ad talem modum multa inconvenientia videt. Bernardus autem de Gannaco credere videtur dimidiantem confessionem suam curato et episcopo rite confiteri, si casus omnes a quibus absolvit curato aperit, et si episcopus nullum casum nisi sibi reservatum audire velit.

Ad tertium dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideo non oportet quod per scriptum fiat, quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio [1].

Conclusio. — Confessio peccatorum quatenus pars est sacramenti, proprio ore facienda est, nisi naturæ aliquod impedimentum adfuerit.

ARTICULUS IV.

Utrum sexdecim conditiones assignatæ requirantur ad confessionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sexdecim illæ conditiones quæ a magistris assignantur, his versibus contentæ, non requirantur ad confessionem:

« Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata. »

Fides enim, et simplicitas, et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Præterea, « purum » est quod non habet permixtionem, et similiter « simplex » compositionem et mixtionem aufert. Ergo superflue utrumque [2] ponitur.

3. Præterea, peccatum semel [3] commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iteret, non oportet quod sit pœnitentia « frequens. »

4. Præterea, confessio ad satisfactionem ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse « secreta. »

5. Præterea, illud quod non est in potestate nostra non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente [4].

Respondeo dicendum, quod dictarum conditionum quædam sunt de necessitate confessionis, quædam de bene esse ipsius. Ea autem quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus [5]. Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in II *Ethic.*, cap. IV, dicitur. Prima est ut aliquis « sit sciens, » et quantum ad hoc confessio dicitur esse « discreta, » secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Est autem hæc discretio ut majora cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut « sit eligens, » quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantum ad hoc dicit « libens. » Tertia conditio est ut « propter hoc, » scilicet debitum finem, « operetur, » et quantum ad hoc dicit quod debeat esse pœnitentia « pura, » ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut « immobiliter operetur, » et quantum ad hoc dicit quod debeat esse « fortis, » ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittat. Est autem confessio actus virtutis pœnitentiæ. Quæ quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse « verecunda, » ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso, et quantum ad hoc debet [6] esse « lacrymabilis. » Tertio in abjectione sui terminatur, et quantum ad hoc debet esse « humilis, » ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestativa; quæ quidem manifestatio per quatuor impediri potest: primo per falsitatem, et quantum ad hoc dicit « fidelis, » id est, vera; secundo per obscuritatem verborum, et contra hoc dicit « nuda, » ut non involvatur obscuritate [7] verborum: tertio per verborum multiplicationem, et hoc dicit quod sit « simplex », ut contra non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet; quarto per substractionem, ut non subtrahatur aliquid de his quæ manifestanda sunt, et contra hoc dicit « integra. » Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet quod sit « accusans » ex

[1] Ad hanc firmandam sententiam extra omnem aleam positam plura in textu addit Nicolai ex Decretis præsertim ex concilio Tridentino, et ex proscriptione sententiæ oppositæ facta a Clemente VIII, anno 1602, quæ satius est indicasse.

[2] Parm. : « alterutrum. »

[3] Parm. : « semel tantum. »

[4] Parm. addit : « sed contra est magistrorum assignatio. »

[5] Parm. : « aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere. »

[6] Parm. : « quod debeat esse. »

[7] Parm. : « involvat obscuritatem. »

parte confitentis, « parere parata » per comparationem ad sacerdotem; « secreta » quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiæ agitur. Sed de bene esse confessionis est quod sit « frequens, » et quod sit « accelerata, » ut scilicet sæpe et cito confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius virtutis inveniatur, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliæ virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quod hæc conditio, « pura, » intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur; sed « simplex, » alieni admixtionem.

Ad tertium dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene esse.

Ad quartum dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex pœna autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

Conclusio. — Oportet confessionem, ut actus virtutis est, esse discretam, libentem, puram, fortem, verecundam, lacrymabilem, humilem, veram, nudam, simplicem, integram : ut vero est pars sacramenti, necesse est esse accusantem, et parere paratam, atque secretam : utile autem est illam esse frequentem, et acceleratam.

QUÆSTIO X.

DE EFFECTU CONFESSIONIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrum confessio liberet a morte peccati ; 2° utrum confessio liberet aliquo modo a pœna ; 2° utrum confessio aperiat paradisum ; 4° utrum confessio tribuat spem salutis ; 5° utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio liberet a morte peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

2. Præterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius fuit mortale, ut in *Littera*, IV, dist. xvii, dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

Sed contra, confessio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed pœnitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

Respondeo dicendum, quod pœnitentia, inquantum est sacramentum, præcipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris Ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento pœnitentiæ gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo, ideo eodem [1] modo confessio ex vi absolutionis conjunctæ remittit culpam, sicut baptismus. Liberat autem baptismus a morte peccati, non solum secundum quod actu recipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt : et si aliquis impedimentum non præstaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius sibi [2] remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione, adjuncta absolutione[3], quia secundum quod in voto pœnitentis præcessit, a culpa liberavit; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur; et etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc [4] obicem gratiæ non præberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur quod liberat a morte, ita etiam de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum, quod con-

[1] Parm. : « eo modo. »
[2] Parm. : « ei. »
[3] Parm. : « absolutioni. »
[4] Parm. : « nunc. »

tritio habet votum confessionis adjunctum [1]; et ideo eo modo liberat a culpa pœnitentes, sicuti desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro culpa, sed pro pœna de facili expiabili; unde non sequitur quod culpa in culpam convertatur, sed penitus annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter : uno modo ex genere, sicut verbum otiosum; alio modo ex causa, id est, veniæ causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, sicut accipitur hic, quia per confessionem hoc evenit quod de culpa præterita homo veniam consequatur.

Conclusio. — Cum a culpa non liberet contritio, nisi quatenus votum confessionis annexum habet, ideo ipsa confessio animam a morte peccati liberare dicenda est.

ARTICULUS II.

Utrum confessio liberet aliquo modo a pœna.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a pœna. Quia peccato non debetur nisi pœna æterna vel temporalis. Sed pœna æterna per contritionem dimittitur, pœna autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de pœna.

2. Præterea, voluntas pro facto reputatur, ut in *Littera*, IV, dist. xvii, dicitur. Sed ille qui contritus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit ei, sicut si fuisset confessus; et ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de pœna dimittitur.

Sed contra, pœnam habet confessio. Sed per omnia opera pœnalia expiatur pœna peccato debita. Ergo et per confessionem.

Respondeo dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a pœna dupliciter : uno modo ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a pœna æterna, sicut etiam a culpa; quæ quidem pœna est pœna condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad pœnam temporalem, secundum quod pœna est medicina purgans et promovens; et sic hæc pœna restat in purgatorio patienda etiam his qui a pœna inferni liberati sunt; quæ quidem pœna est improportionata viribus pœnitentis in hoc mundo viventis : sed per vim clavium intantum minuitur quod proportionata viribus pœnitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit pœnam ex ipsa natura actus confitentis qui habet pœnam erubescentiæ annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis pœna minuitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod voluntas pro facto non reputatur in his quæ sunt ab alio, sicut est de baptismo : non enim tantum valet voluntas suscipiendi baptismum sicut ipsius susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quæ sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad præmium essentiale, non autem quantum ad pœnæ remotionem, et hujusmodi respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario. Et ideo confessus et absolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum.

Conclusio. — Confessio, ex vi absolutionis conjunctæ, sicuti a culpa, ita etiam a pœna æterna liberat : temporalem quoque pœnam, cum verecundiam quamdam annexam habeat secundum majorem vel minorem confitentis dispositionem, ratione illius erubescentiæ quam annexam habet, diminuit.

ARTICULUS III.

Utrum confessio aperiat paradisum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non aperiat paradisum. Quia diversorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi effectus est baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Præterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradisum potest. Ergo confessio non aperit paradisum.

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiæ. Sed per eas aperitur paradisus. Ergo et per confessionem.

Respondeo dicendum quod a paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam et

[1] Parm. : « annexum. »

reatum pœnæ ; et quia hæc impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet; ideo dicitur paradisum aperire.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis baptismus et pœnitentia sint diversa sacramenta ; tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam ; non tamen obstaculum reatus est totaliter amotum ante confessionem et satisfactionem.

Conclusio. — Sacramentalis confessio cum a culpa et pœnæ reatu hominem liberet, januam paradisi aperire recte dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum confessio spem tribuat salutis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus confessionis poni non debeat quod tribuat spem salutis : quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Præterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom., v. Sed tribulationem homo præcipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

Sed contra, « per confessionem homo fit humilior et cautior, » sicut in *Littera* Magister dicit, IV, dist. xvii. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Respondeo dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris. Et quia confessio gratiæ Redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit, non solum ut actus meritorius, sed etiam ut sacramenti pars.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, et purgationem a pœna; sed confessio etiam modo prædicto.

Conclusio. — Confessio sacramentalis spem salutis tribuit, quatenus per eam homo clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus se subjicit.

ARTICULUS V.

Utrum confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis confiteretur.

2. Præterea, quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali, quod est contra Apostolum, I Corinth., iv, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

3. Præterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur, antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum quod sine speciali confessione de peccato[1] ei dimittatur.

4. Præterea, magis est elongatum a cognitione confitentis illud quod est omnino ignoratum[2], quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet, quia tunc hæretici, qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolverentur, quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, psal. xxxiii, 6, dicitur: *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestræ non confundentur.* Sed ille qui con-

[1] Parm. : « peccatum. »

[2] Parm. : « id quod omnino ignorat. »

fitetur omnia peccata quæ scit, accedit ad Deum, quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confunditur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequitur.

Præterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ in memoria habet, et aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur, quæ a peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata quæ oblita sunt, relaxantur, cum impium sit a Deo[1] « dimidiam sperare veniam, » lib. *De vera et falsa pœnit.*, c. IX, col. 1121, t. 6 op. August.

Respondeo dicendum, quod confessio operatur, præsupposita contritione, quæ culpam delet. Et sic confessio directe ordinatur ad dimissionem pœnæ; quod quidem facit ex erubescentia quam habet, et ex vi clavium cui se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem præcedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali, et tamen ante confessionem aliquis [2] illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem pœnæ ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est ponens; sed ex illa parte qua erubescentia confessionis peccati pœnam minuebat, pœna ipsius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est, nisi contritione præsupposita; quæ an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest an gratiam habeat per certitudinem[3], et ideo nec potest scire per certitudinem utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum; quamvis possit per conjecturas aliquas æstimari[4].

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantum meretur: et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est, sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quæ [5] nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione: excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiæ, sicut si cognovit alienam, quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

CONCLUSIO. — Per confessionem generalem delentur peccata mortalia oblita: si vero peccatum mortale memoria teneat aliquis, confessione speciali est opus, ut erubescentia peccati ostendatur.

QUÆSTIO XI.

DE SIGILLO CONFESSIONIS (a).

(In quinque articulos divisa.)

Deinde quæritur de sigillo confessionis; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sub sigillo confessionis habet; 2° utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ habita sunt de confessione; 3° utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat; 4° utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere; 5° utrum teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit, quia, sicut dicit Ber-

[1] Parm. omittit: « a Deo. »
[2] Al. deest: « aliquis. »
[3] Parm.: « an gratiæ habeat plenitudinem. »
[4] Parm.: « existimare. »

[5] Parm.: « quia nescit. »
(a) Hæc quæstio de sigillo confessionis desideratur in codice supplementi summæ Theologicæ. A quo autem addita fuerit nescimus.

nardus in *Tract. de præcepto et dispensat.*, cap. II, § 5, col. 250, t. 2[1] « quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat. » Sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret, sicut si aliquis in confessione sciat aliquem hæreticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Præterea, illud ad quod quis obligatur ex præcepto Ecclesiæ tantum, non est necesse observari, mandato Ecclesiæ in contrarium facto. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiæ tantum. Si ergo per Ecclesiam præcipiatur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Præterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius, quia charitas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriæ conscientiæ damnum; sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo[2] et jurare cogitur de veritate dicenda, vel cum aliquis Abbas scit per confessionem alicujus prioris subjecti sibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde debet[3] ei auferre propter debitum pastoralis curæ[4]; auferendo autem videtur confessionem publicare[5].

4. Præterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus quem audivit, potest accipere conscientiam quod sit prælatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare, videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

Sed contra est quod dicit *Decretalis, De pœnit. et remiss.*, cap. « Omnis utriusque » etc. : « Caveat sacerdos ne verbo aut signo, aut alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem. »

Præterea, sacerdos debet Deo, cujus minister est, conformari. Sed Deus peccata quæ per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

Respondeo dicendum, quod in sacramentis ea quæ exterius geruntur, sunt signa rerum quæ interius contingunt, et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se subjicit per pœnitentiam, tegit (*a*). Unde et hoc oportet in sacramento pœnitentiæ significari. Et ideo de necessitate sacramenti est quod quis confessionem celet, et tamquam violator sacramenti peccat qui revelat. Et præter hoc sunt aliæ utilitates hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simplicius peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse. Sed hæc opinio videtur erronea, cum hoc sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedat, nec est mutandum[6] propter hoc aliquid de essentialibus sacramenti, ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat. Et ideo nihilominus sub occulto tenenda est; nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat, quia charitas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum non sciat ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis casibus, quantum potest sine revelatione confessionis, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per hæresim. Potest etiam dicere prælato quod diligentius invigilet super gregem suum, ita tamen quod non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de confessione celanda consequitur ipsum sacramentum. Et ideo sicut præ-

[1] Edit. Vivès.
[2] Parm. : « quod scit in confessione. »
[3] Parm. : « tenetur. »
[4] Parm. : « auferre pastoralis curæ dignitatem. »
[5] Parm. : « Ergo videtur quod in aliquo casu liceat confessionem publicare. »
[6] Parm. : « immutatum aliquid propter hoc. »
(*a*) Durando non placet illa probatio, et dicit Deum in hac vita etiam in confessa peccata celare, sed etiam confessa in futuro sæculo revelaturum esse.

ceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo absolvi ab eo, ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiari. Unde si præcipiatur sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, quod dicat si aliquod scit de peccato, non debet dicere, quia debet existimare quod intentio præcipientis est, si sciat ut homo. Sed [1] etiam expresse de confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret, quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo : hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo, et ideo absque læsione conscientiæ potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter autem potest prælatus absque læsione conscientiæ dimittere peccatum impunitum quod scit ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo quo ad ipsum defertur. Unde his quæ ad ipsum deferuntur in foro pœnitentiæ, debet in eodem foro, inquantum potest, adhibere remedium : ut abbas in casu prædicto debet eum admonere ut prioratum resignet, vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere a cura prioratus : ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium, quam ex peccato ; sicut ex defectu scientiæ, vel ætatis, vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine facit, nec confessionem revelat.

Conclusio. — Quemadmodum Deus semper tegit peccatum ejus qui se sibi subjicit per pœnitentiam, sic sacerdos peccata confitentis celare semper debet, cum confessio exterior ad sacerdotem sit signum confessionis interioris quæ fit ad Deum.

ARTICULUS II.

Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ sunt de confessione.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ sunt de confessione : quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat quæ ad confessionem non pertinent. Ergo cum illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. Præterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quæ non sunt de confessione.

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quæ annexa sunt alicui sacramento non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

Respondeo dicendum, quod sigillum confessionis directe non se extendit nisi ad illa quæ [2] cadunt sub sacramentali confessione ; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet ; sicut illa per quæ posset peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem, quæ ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo ; si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

Conclusio. — Cum sigillum confessionis sit aliquid annexum confessioni sacramentali, ad ea solum directe se extendit de quibus est sacramentalis confessio : licet etiam indirecte ea quæ non se extendunt ad confessionem sacramentalem, cadant in sigillum confessionis, propter scandalum.

ARTICULUS III.

Utrum solus sacerdos habeat sigillum confessionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solum sacerdos sigillum confessionis habeat, quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, ne-

[1] Parm. : « Et si etiam exprimeret. »
[2] Parm. : « de quibus est sacramentalis confessio. »

cessitate urgente. Sed interpres etiam[1] tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Præterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum sibi dicantur sicut Deo. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

3. Præterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem ; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est quod solus sacerdos minister est hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Præterea, ideo aliquis tenetur ea quæ in confessione audit, celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Respondeo dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti, inquantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est quam debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Conclusio. — Quamvis proprie sigillum confessionis soli sacerdoti, ut ministro clavium, competat; attamen sicut laicus propter necessitatem, confessionem audiens, aliquid de actu clavis participat, ita et de actu sigilli confessionis.

ARTICULUS IV.

Utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod de licentia confitentis non possit sacerdos peccatum quod habet sub sigillo confessionis alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod scit[2] in confessione, alteri diceret[3]. Ergo nec ille qui confitetur potest ipsum licentiare.

2. Præterea, illud quod est institutum propter bonum commune[4] non potest ex arbitrio unius[5] mutari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiæ, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

3. Præterea, si posset licentiari sacerdos, videretur dari pallium malitiæ malis sacerdotibus, quia possent prætendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent, quod est inconveniens. Et sic videtur quod non possint a confitente licentiari.

4. Præterea, ille cui iste revelabit, non habebit hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est, quod est inconveniens. Ergo non potest licentiari.

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest alteri peccatum revelare.

Præterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest per se peccatum suum quod fecit alteri revelare. Ergo potest sacerdotem internuntium facere.

Respondeo dicendum, quod duo sunt propter quæ tenetur sacerdos peccatum occultare : primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere ut sacerdos illud quod sciebat tantum ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit dum licentiat (*a*) eum ad dicendum; et ideo si dicat non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli prædicti reputetur.

[1] Parm. : « ut videtur. »
[2] Parm. : « habet. »
[3] Parm. : « proderet. »
[4] Parm. : « Ecclesiæ. »
[5] Parm. : « irritari. »
(*a*) Juxta Durandum, per licentiam sacerdos non accipit notitiam de auditis in confessione, alioquin audita in confessione nosceret quicumque licentiam loquendi a confitente concessam audiret. Sed necessaria est nova notitia de confessis ut ea sciat sacerdos ut homo et sic ea prodere possit. Unde licentia confitentis non sufficit.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiare sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere quod illud sciat ut homo, quod potest qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quod non tollitur [1] illud quod est institutum propter bonum commune, quia sigillum confessionis non frangitur, cum dicitur quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus, quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote, de voluntate confitentis participat in aliquo actu sacerdotis, et ideo simile est de eo et de interprete, nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

Conclusio. — Cum confitens efficere possit ut sacerdos sciat illud ut homo, quod sciebat ut Deus, dum detegendæ confessionis facultatem tribuit, si illam revelet, non violat sigillum confessionis; illud tamen citra scandalum fieri debet, ne fractor sigilli putetur.

ARTICULUS V.

Utrum illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, possit alteri revelare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem, et alio modo, nullo modo possit [2] revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis nisi dum peccatum quod habetur [3] in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliter sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. Præterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantumcumque postea [4] sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod quis in confessione audivit, quantumcumque alias sciatur, debet privatum haberi.

3. Præterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior et dignior scientia qua scit ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelare, secundum quod scientia qua scit ut Deus exigit.

4. Præterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ut homines a confessionibus non retraherentur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus prælatus, qui obliget eum præcepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit prælatus suus, non potest eum obligare ad celandum [5] hoc quod sibi confitetur.

Præterea, secundum hoc posset impediri justitia Ecclesiæ, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quæ in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed justitiæ executio est in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum quod in confessione audivit si alias scit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio: quidam enim dicunt quod illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, alias sciat sive ante, sive post; quidam vero dicunt quod per confessionem præcluditur sibi via ne possit aliquid dicere de hoc quod prius scivit non autem quin possit dicere, si postea alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, præjudicium veritati et justitiæ servandæ facit. Posset enim aliquis ad peccandum esse proclivior [6], si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram ipso peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiæ perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo quod vidit propter [7] confessionem de hoc factam. Nec obstat quod quidam dicunt quod debet protestari se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari nisi postquam pec-

[1] Parm. : « irritatur. »
[2] Parm. : « non possit alteri. »
[3] Parm. : « scitur. »
[4] Parm. : « alias. »
[5] Parm. : « per hoc quod ei. »
[6] Parm. : « pronior. »
[7] Parm. : « post. »

catum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est et verior[1], quod homo alias scit sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo; potest enim dicere: Scio illud, quia vidi. Tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus; non enim potest dicere: Ego audivi hoc in confessione. Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi immineat necessitas,

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quo in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum et visum, non revelat quod vidit per se loquendo, si dicat se audivisse, sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse. Et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem ad hoc quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de duobus quæ habent oppositionem: sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita: et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari scandalum ex una parte, quod ex alia justitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideo quando imminet periculum justitiæ et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si alias scit, propter scandalum dum tamen scandalum, quantum in se est, evitare nitatur [2].

Conclusio. — Si immineat necessitas, potest confessor prodere quæ sibi in confessione dicta fuerunt, modo ante aut post confessionem ea resciverit, ita tamen ut ea dicat ut homo non ut Deus.

QUÆSTIO XII (*a*).

DE SATISFACTIONE QUOAD EJUS QUIDDITATEM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de satisfactione, de qua quatuor consideranda sunt: primo de ejus quidditate; secundo de ipsius possibilitate; tertio de ejus qualitate; quarto de his per quæ homo Deo satisfacit.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis; 2° utrum sit actus justitiæ; 3° utrum definitio satisfactionis quæ in littera ponitur, convenienter assignetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non sit neque virtus neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur, quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Præterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit alicui satisfactio de aliquo, eo invito; ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. Præterea, secundum Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. xiii, in fin., « in virtute moris principale est electio. » Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra, satisfactio ad pœnitentiam pertinet. Sed pœnitentia est virtus. Ergo et satisfactio est actus virtutis.

Præterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi actus virtutis,

[1] Parm.: « communior. »
[2] Parm.: « verumtamen... evitare tenetur. »
(*a*) Dubia olim circa sigillum confessionis exorta sunt: non pro pœnitentium peccatis, sed pro pœnitentium complicibus sub prætextu correctionis fraternæ, aut gravis cujusdam mali avertendi. Aliqui sustinuerunt posse revelari hæresim, crimen læsæ majestatis, et impedimenta matrimonii. Erasmus aiebat: jam sunt casus quidam excepti, in quibus fas est prodere confitentem. Joannes Denison librum scripseit de impietate sigilli confessionis.

quia contrarium destruitur per suum contrarium; sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter : et sic quilibet actus qui malitiam non habet implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ, actus virtutis dici potest, quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii. Unde omnis actus qui rationem medii importat actus virtutis formaliter dicitur. Et quia æqualitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat, non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundum proportionem æqualitatis ad aliquid, constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis, et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quæ voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideo cum ille in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet quod in eo voluntarie sit satisfactio, sed in judice faciente.

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter : uno modo principale in ipsa, inquantum est virtus; et sic ea quæ ad rationem [1] pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute, et sic electio et interiores actus in virtute, inquantum hujusmodi [2], principaliores sunt : alio modo potest accipi principale in virtute inquantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est ex quo determinationem recipit [3]. Actus autem interiores, in aliquibus virtutibus determinantur per actus exteriores, quia electio, quæ est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis. Et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

Conclusio. — Satisfactio dicitur esse non solum actus virtutis materialiter, cum malitiam implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ non habeat, sed etiam formaliter, cum in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habere dicatur.

ARTICULUS II.

Utrum satisfactio sit actus justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non sit actus justitiæ, quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit amoris, ad charitatem pertinet. Ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiæ.

2. Præterea, causæ peccatorum in nobis sunt passiones animæ, quibus ad malum incitamur. Sed justitia, secundum Philosophum, lib. II *Ethic.*, cap. II et III, non est circa passiones, sed circa operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in *Littera* dicitur, IV, dist. XV, videtur quod non sit actus justitiæ.

3. Præterea, cavere in futurum non est actus justitiæ, sed magis prudentiæ, cujus pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiæ.

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait in lib. I *Cur Deus homo*, cap. XI, col. 377, t. 1. Ergo satisfactio est actus justitiæ.

Præterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adæquationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur æqualitas emendæ ad offen-

[1] Parm. : « rationem ejus. »
[2] Parm. : « virtus est. »
[3] Parm. : « accipit actus interior, qui in aliquibus... determinatur. »

sam præcedentem. Ergo satisfactio est justitiæ actus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. III et IV, medium justitiæ accipitur secundum adæquationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adæquationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium, satis, æqualitatem proportionis designat, constat quod satisfactio formaliter justitiæ actus est. Sed justitiæ actus, secundum Philosophum, lib. V *Ethic.*, cap. II et IV, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet, vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem est actus justitiæ sui ad alterum, æqualitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, æqualitas constituitur injustum passo. Et quia satisfactio æqualitatem in ipso faciente exprimit, dicit actum justitiæ qui est sui ad alterum, proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri subtrahendo res, vel per aliquam actionem lædendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus justitiæ secundum quod æqualitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicit hoc quod est reddere : sed satisfacere manifeste æqualitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adæquatio non est nisi inæqualium, ideo satisfactio inæqualitatem actionum præsupponit, quæ quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ad offensam præcedentem. Nulla autem pars justitiæ respicit offensam præcedentem, nisi justitia vindicativa, quæ æqualitatem constituit in eo qui justum patitur, indifferenter; sive sit patiens idem quod agens, ut quando aliquis sibi ipsi pœnam infert, sive non sit idem, ut quando judex alium punit, ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et pœnitentia, quæ æqualitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet pœnitens pœnam tenet,ut sic quodammodo pœnitentia vindicativæ justitiæ species sit. Et per hoc constat quod satisfactio, quæ æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente importat, opus justitiæ est quantum ad illam partem quæ pœnitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet, est quædam injuriæ illatæ recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inæqualitatem justitiæ pertingebat, et per consequens ad inæqualitatem amicitiæ oppositam, ita et satisfactio directe ad æqualitatem justitiæ perducit, et ad æqualitatem amicitiæ ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ulterius [1] tendit, ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a charitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causæ. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri læsionem injuste inferat, et concupiscentiam, ne ad aliorum torum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus moralis participat actum prudentiæ, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in III *Ethic.*, cap. II et XVI.

Conclusio. — Cum nomen satisfactionis adæquationem proportionis designet, nempe æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente, et medium justitiæ accipiatur secundum adæquationem rei ad rem aliqua proportione, constat quod satisfactio formaliter actus justitiæ est.

ARTICULUS III.

Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod definitio satisfactionis in *Littera*, IV, dist. XV, inconvenienter ponatur [2] ab Augustino dicentes in lib. *De ecclesiastic. dogmat.*, cap. XXIV, col. 1218, t. 8 quod « satisfactio est peccatorum causas excidere, nec dicit enim eorum suggestionibus aditum indulgere. » Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non

[1] Parm. : « ultimo. »
[2] Liber *De ecclesiasticis dogmatibus* Gennadio Massiliensi restituendus est.

possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Præterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, satisfactio, cum sit pars pœnitentiæ, præteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Præterea, satisfactio dicitur respectu offensæ præteritæ. Sed de offensa præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Præterea, Anselmus ponit aliam definitionem in lib. I *Cur Deus homo*, cap. XI, col. 277, t. 1, scilicet : « Satisfactio est honorem debitum Deo impendere ; » in qua nulla fit mentio horum quæ Augustinus[1] hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Præterea, honorem debitum Deo[2] potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Respondeo dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inæqualitatem præcedentem auferat puniendo culpam præteritam, sed etiam ut in futurum æqualitatem custodiat, quia secundum Philosophum, in II *Ethic.*, cap. III, a princ., « pœnæ medicinæ sunt. » Unde et satisfactio, quæ est justitiæ actus pœnam inferentis, est medicina curans peccata præterita, et præservans a futuris. Et ideo quando homo homini satisfacit, et præterita recompensat, et de futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri : uno modo respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat, et sic dicitur quod satisfactio est illatæ injuriæ recompensatio secundum justitiæ æqualitatem : et in idem dicitur redire definitio Anselmi, qui dicit quod « satisfacere est honorem debitum Deo impendere, » ut consideretur debitum ratione culpæ commissæ. Alio modo potest definiri, secundum quod præservat a culpa futura ; et sic definit eam hic Augustinus[3]. Præservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum quibus morbus consequi potest ; eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur ; unde causis præcedentibus potest vitari, quamvis difficulter, causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet abscissionem causarum quantum ad primum, et remitentiam liberi arbitrii ad ipsum peccatum quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendæ sunt causæ proximæ peccati actualis, quæ dicuntur duo, scilicet libido ex consuetudine vel actu peccati relicta, et aliquæ reliquiæ peccati præteriti ; et exteriores occasiones ad peccandum, ut locus, mala societas, et hujusmodi. Et tales causæ in hac vita per satisfactionem tolluntur, quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens, bonum autem facilius tollitur quam construatur, ideo facilius est causas privationis et mali abscindere quam ipsum malum removere, quod non removetur nisi per constructionem boni, ut patet in cæcitate et causis ejus. Et tamen causæ peccati prædictæ non sunt sufficientes causæ, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quædam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine charitate esse non potest, ut dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pœnitentia ex prima sui intentione respiciat præteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina præservans, et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus[4] definit satisfactionem, secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat. Et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum, quam recompensatio præteritorum ; et propter hoc ex parte ista Augustinus[5] definit satisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio præteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In præterita enim respicien

[1] Gennadius.
[2] Parm. omittit : « Deo. »
[3] Gennadius.
[4] Parm. : « Gennadius.»
[5] Parm. : « Genalius. »

tes, causas [1] peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversæ assignationes secundum diversa quæ in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpæ commissæ, quia debitum pœnitentia respicit, ut prius dictum est.

Conclusio. — Cum satisfactio respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat, dicatur illatæ injuriæ recompensatio, secundum justitiæ æqualitatem, necesse est fateri definitionem Anselmi bonam esse : scilicet quod « satisfacere est honorem debitum Deo impendere ; » ut et Augustinus recte satisfactionem definit, respectu præservationis a culpa futura.

QUÆSTIO XIII.

DE SATISFACTIONIS POSSIBILITATE (*a*).

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.

Circa quod duo quæruntur: 1° utrum homo possit Deo satisfacere ; 2° utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet. Sed offensa in Deum commissa est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur, cum plus offendat qui principem percutit quam alium quemcumque. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, et quidquid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensæ præteritæ, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cujus totum quod habet non proficit ad unum debitum exsolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quidquid homo est, et potest, et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio conditionis ; unde Isa., xl, 16, dicitur quod *ligna Libani* * *non sufficient ad holocaustum.* Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensæ commissæ.

* *Libanus non sufficict ad succedendum, et animalia ejus non sufficient ad.*

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari ; propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit, implic. lib. IV, *epist.* i. Ergo non potest homo recompensationem Deo facere ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus [2] dicit, « qui dicit Deum aliquid impossibile homini præcepisse, anathema sit. » Sed satisfactio est in præcepto, Luc., iii, 8 : *Facite dignos fructus* * *pœnitentiæ.* Ergo possibile est Deo satisfacere.

* *Fructus dignos.*

Præterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo et Deo.

Præterea, debita satisfactio est cum pœna culpæ æquatur; quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem pœnam assumere delectationi quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Respondeo dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur : uno modo ratione beneficii accepti ; alio modo ratione peccati commissi [3]. Et sicut gratiarum actio, vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum ac-

[1] Al. : « In præterito enim respicientes causas, etc. »

[2] Parm. : « Hieronymus dicit, Pelagius in *Expositione fidei ad Damasum.* » Sæpius dictum est hanc expositionem non esse Hieronymi, sed Pelagii hæretici ; servatum tamen est in textu nomen Hieronymi, cum inconveniens videatur in opere Doctoris veritatis auctoritatem hæretici magistraliter afferri.

[3] In exemplo an. 1486 desunt sequentia usque ad verba : « in his autem. »

(*a*) Satisfactionis Lutherani et Calvinistæ omnem necessitatem, ut Christo injuriosam, negant.

cepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et Deum, etiam secundum Philosophum, lib. VIII *Ethic.*, sub fin. lib., impossibile est æquivalens reddere secundum quantitatem, sed sufficit ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit æquivalens, sed quod possibile est ; et hoc etiam est æquale aliqualiter, scilicet secundum proportionalitatem, quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum ; et sic aliquo modo forma justitiæ conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si ly « satis » æqualitatem quantitatis importet ; contingit autem si importet æqualitatem proportionis, ut dictum est ; et hoc sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur : sed ex parte conversionis finita est ; et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei, quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est, quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium ; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, tamen libere ei traditum est ut ejus dominus sit, quod servo non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod Deo æquivalens satisfactio fieri non possit, non autem quod non possit ei sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate ut totum quod possit faciat, quia hoc est ei impossibile secundum statum præsentis vitæ, ut totum posse suum in aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa esse sollicitum ; sed est quædam mensura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei ; et super ea potest aliquid erogare ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset, quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius malum, quia est ipsius humanæ naturæ infectio ; et ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

Conclusio. — Potest homo Deo satisfacere, cum quod potest, Deo reddit : videtur enim esse aliquo modo æqualis proportio inter hominis conatum et Dei gratiam ; si vero hæc dictio « satis, » importet proprie æqualitatem quantitatis, satisfacere minime potest.

ARTICULUS II.

Utrum unus pro alio possit pœnam satisfactoriam explere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnam satisfactoriam non possit unus pro alio explere ; quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed

(*a*) Scotus docet quod possibile est de potentia Dei absoluta Deum accipere aliquem actum pœnitentis tanquam satisfactionem justam pro peccato, non conjuncto merito passionis Christi. Aureolus vero dicit quod origo justitiæ exigit quod actus satisfactorius sit æquivalens in bonitate malitiæ actus peccati, et vult possibile esse habere actum gratia informatum æquivalentem in bonitate malitiæ peccati. Durandus autem contendit quod quidquid erat in Christo secundum humanam naturam non potuit esse satisfactio de condigno pro quocumque peccato considerando naturam operis vel rei, sed solum secundum acceptationem gratuitam Dei. — Alii dicunt quod determinatio S[ti] Thomæ tollit omne meritum, et omnem possibilitatem satisfaciendi. — Scotus insuper probare intendit quod aliquis manens in uno peccato possit satisfacere pro alio.

unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum, psalmo LXI, 12: *Reddes tu unicuique secundum opera sua.* Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Præterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri nec confiteri. Ergo nec satisfacere.

3. Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio pro se satisfacit ; et ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus sibi suscipit debitum pœnæ, alius statim a debito liberatur. Ergo si moriatur postquam tota pœna sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex pœna reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra, Galat., VI, 2, dicitur: *Alter alterius onera portate.* Ergo videtur quod unus possit onus pœnitentiæ impositæ pro alio portare.

Præterea, charitas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino judicio fieri potest.

Respondeo dicendum, quod pœna satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti et ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejunio unius caro alterius non domatur ; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major pœna imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quod pœna propria magis satisfaciat quam aliena, quia pœna habet vim maxime satisfaciendi ratione charitatis, qua homo ipsam sustinet. Et quia major charitas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit, quam si ipse satisfaceret, ideo minor pœna requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur; unde dicitur in *Vitis Patrum*, lib. V, libello V, § 27, col. 880, t. 1, quod propter charitatem unius qui alterius fratris sui charitate ductus pœnitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat dimissum est. Nec etiam exigitur quantum ad solutionem debiti quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur inquantum pœna satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quod aliquis pro alio pœnitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in pœnitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum ; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod præmium essentiale redditur secundum dispositionem hominis, quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinæ. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur præmium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed pœna temporalis pro peccato debita post culpæ remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur, quia quandoque ille qui est melior habet majoris pœnæ reatum. Et ideo quantum ad pœnæ remissionem unus alteri potest mereri; et actus unius efficitur alterius, charitate mediante, per quam *omnes unum sumus in Christo*, Gal., III, 29.

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis vel malitiæ hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiæ subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione et confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas pœnæ, sed in merito attenditur charitatis radix: et ideo ille qui ex charitate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis

meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit, quia illa quantitas pœnæ non sufficit ad utrumque peccatum : tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid majus quam sit dimissio pœnæ, scilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam pœnam se obligasset, non prius a debito esset immunis, quam eam solvisset; et ideo pœnam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius pœnæ, unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

Conclusio. — Potest quidem aliquis charitate præditus pro alio pœnam satisfactoriam, quatenus ipsa ad debiti solutionem ordinatur, explere : Non autem quatenus in sequentis peccatis remedium est, nisi secundum accidens.

QUÆSTIO XIV.

DE QUALITATE SATISFACTIONIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio; 2° utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens; 3° utrum homini postquam charitatem habuit, valere incipiat satisfactio præcedens; 4° utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria; 5° utrum opera prædicta valeant ad pœnæ infernalis mitigationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Præterea, « satisfactio, » ut in *Littera* dicitur, IV, dist. xv, « est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus auditum indulgere. » Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refrenet et avaritiæ insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra, Isa., LVIII, jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest qui habet aliquod peccatum Deo satisfacere.

Præterea, satisfactio est medicina curans peccata præterita, et præservans a futuris, ut dictum est. Sed peccata non possunt sine gratia curari [1]. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri, sine alio, ut Magister in *Littera* dicit IV, dist. xv. Sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensa præcedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensæ autem ablatio est amicitiæ restitutio. Et ideo si aliquid sit quod amicitiæ restitutionem impediat, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam charitatis impediat, quæ est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret qui pro alapa ei data se ei prosterneret, et aliam simul [2] daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio : sed unum et idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur, et ideo remissiones diversorum peccatorum connexæ sunt. Et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

[1] Parm. : « evitari. »

[2] Parm. : « similem. »

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inæqualitas justitiæ opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur, nisi quod restituatur æqualitas justitiæ, quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inæqualitas non tantum justitiæ opposita, sed etiam amicitiæ; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod æqualitas justitiæ restituatur per recompensationem æqualis pœnæ, sed etiam quod restituatur amicitiæ æqualitas, quod non potest fieri dum aliquid est quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quod « unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, » ut Gregorius dicit XXV *Moral.*, cap. IX, col. 334, t. 2. Et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

CONCLUSIO. — Cum per satisfactionem tolli debeat offensa præcedentis peccati, offensæ autem ablatio sit amicitiæ divinæ restitutio, quæ per quodvis peccatum impeditur; fieri non potest, ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento.

ARTICULUS II.

Utrum quis extra charitatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritis[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuerit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt satisfacere possit extra charitatem existens. Dicit enim Daniel Nabuchodonosori, cap. IV, v. 24 : *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens pœna demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Præterea, *nemo* scit utrum sit dignus odio vel amore*, Eccle., IX, 1. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in charitate, nullus sciret se satisfecisse, et hoc est inconveniens.

* Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.

3. Præterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed pœnitens, quando pœnitentiam inchoavit, in charitate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa charitate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Præterea, satisfactio consistit in quadam adæquatione pœnæ ad culpam[2]. Sed talis adæquatio potest fieri in eo qui charitatem non habet. Ergo, etc.

Sed contra Proverb., X, 12 : *Universa delicta operit charitas.* Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine charitate non habet suam virtutem.

Præterea, præcipuum opus in satisfactione est eleemosyna. Sed eleemosyna extra charitatem facta non valet, ut patet I Corinth., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas...., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo nec satisfactio aliqua est[3].

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod postquam omnia peccata per præcedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio[4] ei valeat, ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta, etiam justitiæ æqualitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus in IX *Ethic.*, dicit, cap. IV. Æqualitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum æquivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius. Et ideo oportet quod etiamsi jam offensa sit dimissa per præcedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis charitas. Et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret et pœniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum charitatem habuerit in satisfaciendo vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum plene satisfecerit; et ideo dicitur Eccli., V, 4 : *De propitiatu* peccatorum noli esse sine metu.* Non tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habet. Quamvis enim pœnam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen uno

* Propitiato peccato.

[1] Ita cum veteribus edit. Patav. Nicolai : *Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt satisfacere possit extra charitatem existens.*

[2] Parm. : « culpæ ad pœnam. »

[3] Parm. addit : « cum peccato mortali. »

[4] Parm. : « talis ei. »

incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta, sicut nec ille qui accedit ad eucharistiam sine conscientia peccati mortalis cui subjacet, reatum indignæ sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adæquatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem, nec secundum æquivalentiam. Ideo ratio illa non sequitur.

Conclusio. — Cum opera extra charitatem facta, Deo accepta non sint, non potest quispiam, extra charitatem Dei existens, pro peccatis ante per contritionem dimissis satisfacere.

ARTICULUS III.

Utrum valere incipiat satisfactio præcedens homini postquam charitatem habuerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod postquam homo charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio præcedens. *Super* illud *Levit.*, xxv: *Si attenuatus frater tuus*, etc., dicit Glossa quod « fructus bonæ conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit. » Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex charitate sequente. Ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Præterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint multa[1] jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per pœnitentiam sequentem opera præcedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra, opera extra charitatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per pœnitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea, charitas non informat actum, nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata. Ergo cum opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de cætero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactione computari.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod opera in charitate facta, quæ viva dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ, et satisfactoria respectu pœnæ dimittendæ; et quod per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitæ æternæ. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta; scilicet ex hoc quod sunt Deo grata : unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta gratificare quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computentur a tempore quo primo in peccato fuit, sed a tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit; vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona, antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de pœna, et quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit, et ideo probabile est quod minoris pœnæ sit debitor; et propter hoc deberet a sacerdote discrete computari, ut ei minorem pœnam injungat in quantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimit characterem in anima, non autem satisfactio. Et ideo adveniens charitas, quæ fictionem tollit et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat: non autem facit hoc de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut et satisfactio, quæ est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus etiam post-

[1] Parm. omittit : « multa. »

quam actus satisfactionis transiit: sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione substantiæ diminutio; et sic de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factæ non oportet quod iterentur, quia quantum ad hoc quod de eis manet, per pœnitentiam Deo acceptæ sunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transiit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione, et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

Conclusio. — Opera extra charitatem facta, per charitatem sequentem non vivificantur : ac per hoc non valet satisfactio præcedens etiamsi charitas sequatur.

ARTICULUS IV.

Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis, quia sicut se habet pœna ad malum actum, ita se habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra charitatem factis merces datur; unde dicitur Matth., v, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *receperunt mercedem suam*. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, æqualiter propinque non se habent ad recipiendum bona a Deo: alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit « quod peccator non est dignus pane quo vescitur. » Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Præterea, qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator non habens [1] charitatem nihil est secundum esse spirituale, ut patet I Cor., xiii. Ergo non potest aliquid mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quæ respicit debitum ex parte dantis; aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et sic justitia est de essentia « divinæ bonitatis, » sicut Anselmus dicit in *Proslogio*, cap. x, col. 233, t. 1, quod « Deus justus est, cum peccatoribus parcit, quia eum decet. » Et secundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur : uno modo actus ille per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi, et hoc vocatur meritum condigni; alio modo ille per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius: et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis tale [2] sibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia et temporalia et æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per charitatem ad Deum. Et ideo opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno neque æterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit perfectionem adjiciat, ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra charitatem facta. Et secundum hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem [3] bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult., quia filius per omnia quæ facere potest, nihil æquale reddere patri potest his quæ a patre recipit, ideo nunquam pater

[1] Parm. : « cum non habeat. »
[2] Parm. : « proprie. »
[3] Parm. : « assuefactionem. »

debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter æquivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suæ bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed habet ex vi charitatis, quæ facit ea quæ sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit, proprie loquendo [1], quod aliquid a Deo recipiendi faciens debitum habeat. Sed opus malum ex quantitate suæ malitiæ secundum æquivalentiam pœnam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideo quamvis opus malum mereatur pœnam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno præmium.

Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliæ autem rationes procedunt de merito condigni.

Conclusio. — Cum omnia tam temporalia quam æterna ex divina liberalitate nobis donentur, opera bona extra charitatem facta ex condigno, nullius boni meritoria sunt; ex congruo vero alicujus boni meritoria dici possunt.

ARTICULUS V.

Utrum opera prædicta valeant ad mitigationem pœnarum infernalium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera prædicta non valeant ad pœnæ infernalis mitigationem, quia secundum quantitatem culpæ erit quantitas pœnæ in inferno. Sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis pœnæ.

2. Præterea, pœna infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra charitatem facta aliquid subtraherent de pœna debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur pœna inferni, quod falsum est.

3. Præterea, suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacia quam opera extra charitatem facta. Sed, sicut ait Augustinus in *Enchir.*, cap. cx, col. 283, t. 6, « damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiæ. » Ergo multo minus opera extra charitatem facta.

Sed contra est quod idem Augustinus dicit in *Enchirid.*, ibid.: « Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut tolerabilior fiat vel damnatio. »

Præterea, magis est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat pœnam, etiam in eo qui charitate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Respondeo dicendum, quod diminuere pœnam infernalem potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod quis liberetur a pœna, quam jam meruit; et sic cum nullus liberetur a pœna nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur, nisi diminuta vel ablata causa, per opera extra caritatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminuere possunt, pœna inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum pœnæ impediatur: sic hujusmodi opera minuunt pœnam inferni; primo, quia homo reatum omissionis evadit [2], dum hujusmodi opera perficit: secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu etiam peccata faciat, ut etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis pœnæ merentur hujusmodi opera, sicut dicitur [3] de Achab, III Reg., xxi, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem.

Quidam autem dicunt quod diminuunt pœnam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse; quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundum mensuram culpæ; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt quod diminuitur pœna quantum ad vermem conscientiæ, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est, quia sicut pœna ignis æquatur culpæ, ita etiam pœna remorsionis conscientiæ. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Conclusio. — Quamquam opera bona, extra

[1] Parm.: « in homine debitum aliquid. »
[2] Parm.: « qui. »
[3] Parm.: « patet. »

charitatem facta, neminem a pœna æterna liberare possint, eam tamen diminuere, quatenus per ea meritum ejus pœnæ impeditur, dici possunt : temporalis quoque pœnæ diminutionem vel dilationem hujusmodi opera merentur.

QUÆSTIO XV.

DE HIS PER QUÆ FIT SATISFACTIO.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his per quæ satisfactio fit.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrum satisfactionem oporteat fieri per opera pœnalia ; 2° utrum flagella quibus a Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria ; 3° utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria, scilicet eleemosyna, jejunium et oratio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera pœnalia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera pœnalia, quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera pœnalia, quia Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo non oportet satisfactionem per opera pœnalia fieri.

2. Præterea, quanto aliquod opus ex majori charitate procedit, tanto minus est pœnale, quia charitas pœnam non habet, ut dicitur I Joan., IV. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse pœnalia, quanto magis sunt ex charitate facta, tanto minus erunt satisfactoria ; quod falsum est.

3. Præterea, « satisfacere, » ut dicit Anselmus, lib. I *Cur Deus homo*, cap. XI, col. 377, t. 1, « est honorem debitum Deo impendere. » Sed hoc etiam aliis quam operibus pœnalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet pœnalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Hom.* XX *in Evang.*, § 8, col. 1164, t. 2 : « Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam. »

Præterea, per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfecte. Sed peccatorum medicinæ sunt pœnæ, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. III, ante med. Ergo oportet quod per pœnalia opera satisfactio fiat.

Respondeo dicendum, quod satisfactio, ut dictum est, respectum habet et ad præteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam præservamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera pœnalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est. Adæquatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est. Unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi pœnale sit. Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium [1], oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit ; et pœnale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam pœna a culpa futura præservat, quia non facile homo ad peccata redit ex quo pœnam expertus est. Unde secundum Philosophum, loc. sup. cit., pœnæ medicinæ sunt (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœnis, ut sunt pœnæ, delectatur tamen in eis, ut sunt justæ, et sic satisfactoriæ esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in

[1] Parm. : « omnino. »

(*a*) Medina, Reginaldus, Armilla, et alii quibus falso adnumeraretur Scotus, contra theologos communiter, dixerunt pœnitentem non obligari ad acceptandam rationabilem pœnitentiam. — Nec est in potestate pœnitentis commutare satisfactionem a confessario sibi impositam, nequidem in aliam difficiliorem, quidquid dixerint Portel, Villalobos, et alii.

satisfactione consideratur pœnalitas, ita et in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quæ est ex parte ipsius actus, diminuit, cæteris paribus, meritum; sed diminutio difficultatis quæ est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget; et similiter diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensæ, quæ sine pœna peccantis non fit. Et de tali debito Anselmus intelligit.

Conclusio. — Satisfactio, sive referatur ad præteritam offensam, sive ad futuram culpam, per pœnalia opera fieri asseritur.

ARTICULUS II.

Utrum flagella præsentis vitæ sint satisfactoria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet. Sed non meremur nisi per ea quæ in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

2. Præterea, satisfactio tantum bonorum est. Sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et præcipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Præterea, satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom., v, 3 : *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem*, « a peccato purgationem, » ut Glossa *interl.*, ibidem dicit. Ergo flagella hujus vitæ peccata purgant; et sic sunt satisfactoria.

Præterea, Ambrosius dicit *Sup. ps.* CXVIII, octonar. 17, parum a princ. : « Et si fides, » idest, peccati conscientia, « desit, pœna satisfacit. » Ergo hujus vitæ flagella sunt satisfactoria.

Respondeo dicendum, quod recompensatio offensæ præteritæ potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella, quæ pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem ratio eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, prout scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut « sub uno igne, » ut Augustinus dicit lib. I *De civit. Dei*, cap. VIII, col. 21, t. 7, « aurum rutilat et palea fumat, » sic etiam eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam præteritam semper, sed non semper ad culpam personæ, sed ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præcessisset, nulla pœna fuisset. Sed quia culpa in natura præcessit, personæ alicui divinitus pœna infertur sine culpa personæ, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis. Et hæc etiam duo necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis præservemur.

Conclusio. — Flagella et castigationes hujus vitæ, quæ a Deo peccatori infliguntur, si aliquo modo fiant illius patientis, rationem satisfactionis accipiunt : sin minus, hoc est, si eis omnino per impatientiam dissentiat, cum non illius esse dicantur, non satisfactionis sed vindicationis nomen habent.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria cum dicitur quod sint tria, eleemosyna, jejunium et oratio: quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio pœnam non habet, cum sit contra pœnæ tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacobi, v, 13: *Tristatur aliquis vestrum? oret. Æquo animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea, omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed sicut Hieronymus dicit[1] in illud Marc., ix, *Hoc genus* dæmoniorum *in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio* col. 616 : « Jejunio sanantur passiones corporis, oratione pestes mentis. » Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Præterea, satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc., xi, 41: *Date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plura, quia contraria contrariis curantur, ut dicitur II *Ethic.*, cap. ii, vel iii. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. Præterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione et disciplinæ sive flagellationes, quæ non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

Respondeo dicendum, quod satisfactio debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ, et bona corporis et bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam; sed ex bonis corporis per jejunium; ex bonis autem animæ non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter: et hoc fit per orationem.

Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit, ut dictum est, quia radices peccatorum tres ponuntur I Joan., ii, 16, scilicet *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitæ*. Contra concupiscentiam carnis ordinatur « jejunium; » contra concupiscentiam oculorum ordinatur « eleemosyna; » contra superbiam vitæ ordinatur « oratio, » ut Augustinus dicit *Super Matthæum*.

Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur « oratio; » vel in proximum, et contra hoc ordinatur « eleemosyna; » vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur « jejunium. »

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio; quædam quæ est contemplativorum, quorum *conversatio in cælis est*; et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria; alia est quæ pro peccatis gemitus fundit, et talis habet pœnam, et est satisfactionis pars.

Vel dicendum, et melius, quod quælibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* ii, lib. II, § 13, col. 955, t. 2, « dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis; » unde et nervus femoris Jacob ex lucta angeli emarcuisse legitur Gen., xxxii.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria: alio modo quod completur in his quæ ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum trium per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his perficere, injungatur aliud, et præcipue eleemosyna quæ aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mereatur[2] quodammodo in illis quibus eleemosynam

[1] Opus istud non est Hieronymi.

[2] Al. : « meretur. »

tribuit. Unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundet peccata, propter hoc aliæ satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur, et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynæ rationem habet, et similiter quæcumque latria exhibetur Deo orationis accipit rationem, et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

Conclusio. — Cum de divinis offensis aliter satisfacere non possimus, quam ut de tribus illis quæ sola habemus bonis, animæ scilicet, corporis, ac fortunæ, aliquid ad honorem Dei nobis subtrahamus, hoc autem vel per eleemosynam, jejunium, aut orationem fiat; recte tria hæc assignari opera satisfactionis manifestum est.

QUÆSTIO XVI.

DE SUSCIPIENTIBUS SACRAMENTUM PŒNITENTIÆ.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum pœnitentiæ.

Circa quod tria quæruntur: 1° utrum pœnitentia possit esse in innocentibus; 2° utrum in sanctis qui sunt in gloria; 3° utrum in angelis seu bonis, seu malis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pœnitentia possit esse in innocentibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in innocentibus pœnitentia esse non possit, quia pœnitentia est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis pœnitentia non est.

2. Præterea, pœnitentia ex suo nomine importat pœnam. Sed innocentibus non debetur pœna. Ergo in eis non est pœnitentia.

3. Præterea, pœnitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia. Sed omnibus existentibus innocentibus vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec pœnitentia; et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed pœnitentia est virtus. Cum ergo in baptismo innocentibus infundantur aliæ virtutes, infunditur etiam et pœnitentia.

Præterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter ille qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum pœnitentiæ, ita nec sanabilitas nisi per habitum. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso, ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiæ tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire, sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiæ, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentiæ, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocentiæ non habeant peccata commissa, quæ sunt materia pœnitentiæ, sed possint habere, actus pœnitentiæ in eis esse non potest, sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere, et ideo eis habitum pœnitentiæ habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiæ naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit debita eis pœna actu, tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis pœna debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

Conclusio. — Cum innocentes in statu innocentiæ peccata nulla commiserint, committere autem possint; licet in eis non sit actus pœnitentiæ, habitus tamen constitui debet; si gratiam scilicet habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

ARTICULUS II.

Utrum sancti homines qui sunt in gloria habeant pœnitentiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant pœnitentiam : quia, sicut dicit Gregorius in *Moral.*, lib. IV, cap. ult., § 72, col. 678, t. 1, « beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur. » Sed pœnitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patria non habent pœnitentiam.

2. Præterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit pœnitentia, quia nec fides, quæ est principium pœnitentiæ. Ergo nec in sanctis in patria erit pœnitentia.

3. Præterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non pœnitebunt actu, quia sic eis esset aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus pœnitentiæ.

4. Sed contra, pœnitentia est pars justitiæ. Sed justitia est perpetua et immortalis, et in patria remanebit. Ergo et pœnitentia.

5. Præterea, in *Vitis Patrum* legitur a quodam Patre dictum quod etiam Abraham pœnitebit de hoc quod non plura bona fecerit. Sed magis debet homo pœnitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi pœnitentia de malis commissis.

Respondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus quos habent in fine suo. Et ideo cum pœnitentiæ virtus sit pars justitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum pœnitentiæ in hac vita, habebit in futura, sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eumdem actum quem hic habet pœnitentia, et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, et ideo materia hujus virtutis non competit ei nec actu nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod pœnitere, proprie loquendo, prout dicit actum pœnitentiæ qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus pœnitentiæ erit in patria qui modo est, ideo.

Ad quintum dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre pœnitentia.

Conclusio. — Sicut virtutes cardinales remanebunt in patria, ita etiam pœnitentiam, quæ est pars virtutis cardinalis, scilicet justitiæ, habebunt sancti qui sunt in gloria.

ARTICULUS III.

Utrum angelus sit susceptivus pœnitentiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus pœnitentiæ. Sed in eis est timor, Jacobi, II, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.* Ergo in eis potest esse pœnitentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, ad fin., quod « pœnitudine replentur mali ; et hæc est maxima pœna eis. » Sed dæmones maxime sunt pravi, nec aliqua pœna eis deest. Ergo dæmones possunt pœnitere.

3. Præterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam quam in id quod est contra naturam, sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multo fortius possunt revocari in id quod est secundum naturam. Et hoc facit pœnitentia. Ergo sunt susceptibiles pœnitentiæ.

4. Præterea, idem judicium est, secundum Damascenum, lib. II *Orth. fid.*, cap. XII, col. 926, t. 1, de angelis et de animabus separatis. Sed in animabus sepa-

ratis potest esse pœnitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patria. Ergo et in angelis potest esse pœnitentia.

Sed contra, per pœnitentiam homo reparatur[1] ad vitam peccato dimisso. Sed hoc est impossibile in angelis. Ergo non sunt susceptibiles pœnitentiæ.

Præterea, Damascenus dicit, loc. cit., quod « homo fungitur pœnitentia propter corporis infirmitatem. » Sed angeli sunt incorporei[2]. Ergo in eis non potest esse pœnitentia.

Respondeo dicendum, quod pœnitentia in nobis dupliciter accipitur : uno modo secundum quod est passio; sic autem nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinarie pœnitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor et aliæ passiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo vel inclinatio totaliter tollitur, ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens pœnitentiæ passio vel similis ei : ut dicitur Sapientiæ, v, 3 : *Intra se pœnitentiam agentes*, etc. Et quidem pœnitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt; sed in malis angelis est, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatorum, quia secundum Damascenum, loc. sup. cit., quod hominibus est mors, hoc est angelis casus. Sed peccatum angeli est irremissibile. Et quia peccatum ut remissibile est vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ pœnitentia dicitur, ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideo nec habitus eis convenit. Et ideo angeli susceptivi virtutis pœnitentiæ esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis pœnitentiæ motus, sed non quæ sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium est in eis in malitia[3] obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non sequitur inclinationem naturæ, sed magis motum liberi arbitrii, ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de angelis sanctis et de animabus sanctis, quia in animabus sanctis præcessit vel præcedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis; et ita quamvis sint similes quantum ad statum præsentem, non tamen quantum ad statum præteritum, quem pœnitentia respicit directe.

Conclusio. — Pœnitentia, secundum quod est passio, competit malis angelis : nullo modo autem in angelis beatis esse potest. Secundum vero quod est virtus, non potest esse in malis angelis; cum peccatum illorum sit irremissibile.

QUÆSTIO XVII.

DE POTESTATE CLAVIUM.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum hujus sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primo videndum est de clavibus; secundo de excommunicatione; tertio de indulgentia; hæc enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor : primo de entitate et quidditate clavium, et usu earum; secundo de effectu earum; tertio de ministris clavium, quarto de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum claves in Ecclesia esse debeant; 2° utrum clavis sit potestas ligandi atque solvendi, etc.; 3° utrum sint duæ claves vel tantum una.

[1] Cod. Mazarin. : « ab alio. » — Parm. : « consequitur veniam de peccato commisso. »

[2] Parm. : « non sunt in corpore. »

[3] Parm. : « malo. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum claves in Ecclesia esse debeant.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum cujus ostium est apertum. Sed Apocalyp., IV, 1, dicitur : *Vidi, et ecce in cælo* * *ostium apertum*: quod Christus est qui de seipso dicit, Joan., X, 7 : *Ego sum ostium.* Ergo ad introitum cæli Ecclesia clavibus non indiget.

* *Ostium in cælo.*

2. Præterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit, claudit, et nemo aperit*, Apoc., III, 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Præterea, cuicumque clauditur cælum, aperitur infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves cæli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves cæli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth., XVI, 19 : *Tibi dabo claves regni cælorum.*

Præterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quæ dispensat. Sed ministri Ecclesiæ sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet I Corinth., IV. Ergo debent habere claves.

Respondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantum ad maculam, et quantum ad reatum pœnæ. Et ideo potestas qua tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Hæc autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habeat clavem auctoritatis. Sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum prædictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur januam aperire : et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiæ. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiæ efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam in ministris Ecclesiæ, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua manet ad prædictum obstaculum removendum [1] non propria, sed virtute divina et passionis Christi; et hæc potestas metaphorice clavis Ecclesiæ dicitur, quæ est clavis ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium cæli, quantum est de se, semper est apertum : sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in cælum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis consecutum per passionum Christi amotum est : et ideo Joannes post passionem vidit in cælo ostium apertum. Sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter peccatum originale quod contraxit, vel actuale, quod commisit; et propter hoc indigemus sacramentis et clavibus Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione, qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturæ per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; et clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est, et ideo clavem inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est, potestas etiam dimittendi reatum pœnæ temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur. Et ideo magis potest homini dari clavis regni quam clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet. Aliquis enim de inferno educitur per remissionem æternæ pœnæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis pœnæ, qui manet.

Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod etiam est clavis inferni et cæli, quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur a digniori.

Conclusio. — Cum Christus claves regni cælorum habuerit, hoc est, potestatem aperiendi et claudendi regna cælorum, potuit eas dare Ecclesiæ : quod revera effectum est, cum ex latere illius dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricata est.

[1] Parm. : « est collata. »

ARTICULUS II.

Utrum clavis sit potestas ligandi et solvendi, etc.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua « ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet a regno, » ut ex *Littera*, IV, dist. XVIII, habetur, et ex Glossa Hieronymi [1], Matth., XVI. Potestas enim spiritualis in sacramento collata est idem quod character. Sed clavis et character non videntur idem esse, quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Præterea, judex ecclesiasticus non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam inducatur ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. Præterea, in omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis : et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in II *De anima*, text. 33, « potentiæ per actus definiuntur. » Unde cum clavis sit potentia quædam, oportet quod per actum sive usum suum definiatur, et quod in actu objectum exprimatur a quo speciem recipit actus et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut cælum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est, sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi ejus idoneitate cui aperiendum est cælum, pensata. Et ideo in prædicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet « potestas; » et subjectum potestatis, scilicet « judex ecclesiasticus; » et actus, scilicet « excludere et recipere, » secundum duos actus materialis clavis, qui sunt aperire et claudere; cujus objectum tangitur in hoc quod dicit, « a regno; » modus autem in hoc quod dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo oportet [2] quod sit idem quod spiritualis potestas, ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quæ est plebs subjecta per jurisdictionem ; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter : aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet cælum apertum ; aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur, et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est cælum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam,

[1] Hieron., col. 118, t. 7.

[2] Parm. omittit : « oportet. »

sed non conferendo gratiam, ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet; quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit. Et ideo rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

Conclusio. — Cum cælum jam per passionem Christi apertum sit, non absolute sed juxta dignitatem vel indignitatem eorum quibus cælum aut aperitur aut clauditur, clavis dicitur potestas ligandi et solvendi.

ARTICULUS III.

Utrum sint duæ claves, vel tantum una.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint duæ claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiæ claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Præterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione : nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis, et sic est una tantum clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Præterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo clavis quæ est potestas respiciens corpus Christi mysticum, est una tantum[1].

4. Sed contra, videtur quod sint plures quam duæ : quia sicut ad actum hominis requiritur scientia et potentia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Præterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Respondeo dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actus. Et ideo etiam in actu justitiæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an sit dignus, et ipsa redditio[2]; et ad utrumque horum auctoritas quædam sive potestas exigitur; non enim dare possumus nisi quod in potestate habemus : nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod judicium ad unum jam determinatur; quæ quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest, et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia « recipit » per clavem judex ecclesiasticus « dignos, et excludit indignos, » ut ex dicta definitione patet, ideo indiget judicio discretionis quo idoneitatem judicat[3], et ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quædam sive auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur duæ claves, quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est; et alia ad ipsam absolutionem. Et hæ duæ claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, qua[4] utrumque ex officio sibi competit; sed ex comparatione ad actus quorum unus alium præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi et solvendi, est quæ immediate seram aperit peccati; sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiæ duplex est opinio : quidam enim dixerunt quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur hæc[5] clavis, et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam

[1] Parm. : « Ergo etiam potestas quæ respicit corpus Christi... sed hæc est clavis. Ergo, etc. »
[2] Parm. : « iste sit dignus ad ipsam redditionem. »
[3] Parm. : « judicet ex. »
[4] Parm. : « quia utrumque... eis. »
[5] Parm. : « hic. »

clavem dicitur clavis; et ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato qui non est sacerdos. Et similiter[1] etiam hac clavi quandoque aliqui sacerdotes carent, quia neque habent scientiam acquisitam neque infusam, qua absolvere et ligare possint, sed[2] quandoque industria naturali ad hoc utuntur quæ secundum eos clavicula dicitur, et sic clavis scientiæ[3] quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen ordine quod sit clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse, VI, dist. XIX.

Sed hæc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt, Matth. XVI, et ita non solum una, sed duæ in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi; quæ quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa; sicut patet etiam in judiciis sæcularibus : aliquis enim judex sæcularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam; et aliquis e contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus judicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest, ideo auctoritas judicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis, et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volendum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona : et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; et præcipue cum voluntas, quæ Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est.

[1] Parm. : « licet. »
[2] Parm. : « tamen. »

Conclusio. — Cum actus clavis requirat idoneitatem ex parte recipientis, duplex clavis esse dicitur : quarum una ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, quæ « scientia discernendi » dicitur ; altera ad absolutionem ipsam pertinet, quæ potestas judicandi appellatur.

QUÆSTIO XVIII.

DE EFFECTU CLAVIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu clavium; circa quod quæruntur quatuor : 1° utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ ; 2° utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam; 3° utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit; 4° utrum possit solvere et ligare secundum proprium arbitrium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis, Joan., XX, 27 : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum ; ut Magister in *Littera* dicit IV, dist. XVIII; quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exercet potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in pœnitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte pœnæ, sed ex parte culpæ, videtur quod sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, « ut corpus tangat et cor abluat, » secundum Augustinum, *Tract.* LXXX *in Joan.*, § 3, col. 1840, t. 3. Ergo multo fortius sacerdos

[3] Parm. : « sic scientia. »

in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpæ macula abluere possit.

Sed contra, supra, Magister dixit, IV, distinct. XVIII, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ dimissionem.

Præterea, peccatum non remittitur nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in lib. IV, dist. XIV, Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Respondeo, dicendum, quod « sacramenta, » secundum Hugonem, lib. I *De sacram.*, part. IX, cap. II, col. 317, t. 2, « ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. » Sed quandoque sanctificatio ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione ; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiæ, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri, sine aliqua sanctificatione materiæ : et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in pœnitentia . Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti pœnitentiæ, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum pœnitentiæ conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe , quod non ita est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt quia sacramentum pœnitentiæ, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis in quibus requiritur præparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum ; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris et aliis carentibus usu rationis ; et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui præparatione præcedente, non autem adultis, in quibus præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatæ veritatis ; quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione ; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ confertur. Sed per pœnitentiæ sacramentum nunquam datur gratia, nisi præparatio adsit, vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpæ, ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam ; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum quod dicitur servus, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XI, ad fin., et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem pœnæ tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quæ non ordinantur ad culpæ demissionem sed contra pœnam. Sed hoc facit videri quod non ordinantur[1] ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit præparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in *Littera*, IV, dist. XVIII, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant, tam-

[1] Parm. : « ordinetur. »

quam ministri. Sed hoc contingit tribus modis : uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operarentur ad ipsam: et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significent præsentem, et nihil ad eam operentur; et sic quidam dicunt quod sacramenta novæ legis significant collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significent divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur : et sic secundum aliam opinionem, quæ sustinetur communius, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos a culpa, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et de potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa, sicut nec quod baptismus disponat quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum pœnitentiæ, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliæ rationes ostendunt quod ad remissionem culpæ directe clavium potestas non operetur, quod concedendum est.

Conclusio. — Solus Deus remittit per se culpam : Sacerdos vero ministerialiter virtute potestatis clavium, quæ quodammodo ordinatur ad culpæ remissionem.

ARTICULUS II.

Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos non possit remittere peccatum quoad pœnam. Peccato enim debetur pœna æterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet pœnitens obligatus ad pœnam temporalem in purgatorio vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo pœnam.

2. Præterea, sacerdos non potest præjudicare justitiæ divinæ. Sed ex divina justitia taxata est pœnitentibus pœna, quam habent subire. Ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

3. Præterea, ille qui parvum peccatum commissit non est minus susceptivus effectus clavium, quam ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de pœna per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse aliquod[1] parvum peccatum, cui non debeatur plus de pœna quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam pœnam illius peccati parvi dimittere, quod falsum est.

4. Præterea, tota pœna temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de pœna, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid remitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota pœna tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciæ quam prima ; et sic peccatum remanebit omnino impunitum, quod est inconveniens.

Sed contra, clavis est potestas ad ligandum et solvendum. Sed potest sacerdos injungere pœnam temporalem. Ergo et potest absolvere a pœna.

Præterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in *Littera* dicitur, IV, dist. xviii, nec quantum ad pœnam æternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad pœnam temporalem, nullo modo remittere poterit, quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

Respondeo dicendum, quod idem judicium est de effectu quem potestas clavium exercita actualiter complet in eo in quo contritio tempore præcessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem præcedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum, quantum ad culpam, consecutus est; sed quando

[1] Parm. : « adeo parvum. »

actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur et a reatu pœnæ totaliter absolvitur eo quod sit particeps passionis Christi; et similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum pœnæ æternæ, quæ simul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis pœna, cujus reatus adhuc remanserat post culpæ remissionem; non tamen totus[1], sicut in baptismo, sed pars ejus, eo quod in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quæ sufficit ad omnem pœnam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pœna remaneat, quia non debet alicui imputari ad pœnam nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentia non mutatur homo in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quædam. Et ideo ex vi clavium, quæ operatur in sacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur, sed aliquid de pœna temporali, cujus reatus post absolutionem a pœna æterna remanere potuit; nec solum de pœna illa quam pœnitens habet in confitendo, ut quidam dicunt, quia sic confessio et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novæ legis; sed etiam de illa pœna quæ in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non remittit totam pœnam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad pœnam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine præjudicio divinæ justitiæ aliquid de pœna debita sibi remitti potest, secundum quod effectus passionis Christi ad ipsum per sacramenta Ecclesiæ pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam pœnam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum præstetur. Et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas pœnæ debitæ pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas pœnæ dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundum hoc aliquod peccatum remaneret omnino sine pœna; sed virtute clavium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter verecundiæ meritum.

Sed hoc non videtur verum, quia etsi esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, præcipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de præcedenti absolutione; ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus quod sacramentum extremæ unctionis non iteratur super eumdem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et præterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur.

Et ideo dicunt quod etiam in secunda absolutione vi clavium[2] de pœna remittitur: quia in secunda absolutione gratiæ confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, tanto minus de impuritate præcedentis peccati manet, et ideo minor pœna purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de pœna, secundum quod plus se vel minus ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota pœna tollatur, ut prædictum est. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota pœna tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo pœna Christi satisfecit.

Conclusio. — Etsi ex vi clavium non tota pœna remittitur, aliquid tamen de pœna temporali sacerdos remittere potest.

[1] Parm. : « tota. »

[2] Parm. : « aliquid dimitti de pœna. »

ARTICULUS III.

Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quæ est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Præterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia nonnisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Præterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est quod dicitur Matth., XVI, 19: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis.*

Præterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

Respondeo dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in pœnam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; sed in pœnam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et pœnæ parcit, et pœnam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimissionem modo jam prædicto, non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur, inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit; sed in pœnam habet potestatem et ligandi et solvendi. Solvit enim a pœna quam dimittit; sed ligat quantum ad pœnam quæ remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo considerando ipsam quantitatem pœnæ in communi, et sic non ligat, nisi inquantum non solvit sed ligatum ostendit; alio modo considerando pœnam hanc vel illam determinate, et sic ligat ad pœnam imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum pœnæ ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum est peccatum, sed etiam pœna; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad pœnam aliquam, per quam ei conformemus.

Conclusio. — Cum sacerdos in usu clavium operationi Dei, cujus minister est, sit conformis, dimittit quodammodo culpam: non vero ligat, nisi improprie, quatenus scilicet non absolvit: in pœnam autem habet potestatem et solvendi et ligandi, solvendo a pœna quam remittit, et ligando ad pœnam quæ remanet.

ARTICULUS IV.

Utrum sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit, *Decr.*, I *De pœnitent.*, c. LXXXVI, col. 1554: « Mensuram temporis in agenda pœnitentia idcirco non satis aperte præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque emendandum sit; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt. » Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Præterea *Dominus** *laudavit villicum** *iniquitatis, quod** *prudenter fecisset*, quia debitoribus domini sui remisisset largiter, Luc., XVI, 8. Sed Deus est magis pronus ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit sacerdos, quanto plus de pœna dimiserit. (* *Lauda Domini* — * *Quia.*)

3. Præterea, omnis actio Christi nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam pœnam imposuit, sed solum emendationem vitæ, ut patet de adultera, Joan., VIII. Ergo videtur quod secundum arbitrium suum possit etiam sa-

cerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam pœnam vel partem.

Sed contra, Gregorius VII [1] dicit, *Decr.*, cap. VI, *De pœnit.*, dist. V, col. 1636 : « Falsam pœnitentiam dicimus quæ non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur. » Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

Præterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere et imponere de pœna quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Respondeo dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundum quod movetur a principali agente. Et ideo dicit Dionysius in fine *Eccl. hierarch.*, § 7, col. 563, t. 1, quod « sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo Divinitas eos moverit. » In cujus signum, Matth., XVI, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta; et Joan., XX, præmittitur potestati remissionis apostolis datæ Spiritus sancti donum, quo *filii Dei aguntur*, Rom., VIII. Unde si quis præter illum motum divinum uti sua potestate præsumeret, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit, ibid., et præter hoc a divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia pœnæ satisfactoriæ infligendæ, medicinæ sunt, sicut medicinæ in arte determinatæ non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundum arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinæ, ita pœnæ satisfactoriæ in canonibus determinatæ non competunt omnibus ; sed variandæ sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quæ ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturæ majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam quæ uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine pœnæ desperet, et a pœnitentia totaliter recedat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit. Et ideo in remissione pœnæ debitæ discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiæ in sacramentis ; unde ipse ex auctoritate pœnam totam vel partem poterat dimittere, sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantum ut ministri.

CONCLUSIO. — Cum sacerdos operetur in usu clavium sicut minister et instrumentum Dei tanquam principalis agentis, non potest solvere et ligare ad arbitrium suum simpliciter, sed ad arbitrium suum divino instinctu regulatum.

QUÆSTIO XIX.

DE MINISTRIS CLAVIUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministris clavium et usu earum.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrum sacerdos legalis claves habuerit ; 2° utrum Christus claves habuerit ; 3° utrum soli sacerdotes claves habeant ; 4° utrum sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant ; 5° utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem ; 6° utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacerdos legalis claves habuerit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam habuerunt claves sacerdotes legales.

2. Præterea, sicut Magister dicit, IV, dist. XVIII, claves sunt duæ, scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utraque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

[1] In Concil. Romano V, a. D. 1078, can. 5.

(*a*) Sacerdos, juxta Scotum, non haberet potestatem arbitrandi, quia Deus hanc Ecclesiæ suæ non dedit.

3. Præterea, sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum, non temporalem quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali; ergo spiritualem, et hæc est clavis. Ergo habuerunt clavem.

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum cælorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Præterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni cælestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni cælestis non habebat.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere pœnam pro delictis, ut dicitur Levit., v, quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Christum in sacerdotibus novæ legis perfectæ sunt.

Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in Epistola ad Hebr., cap. IX. Ibi enim sacerdotium Christi præfertur sacerdotio legali, per hoc quod Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum [1], in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum. Unde patet quod sacerdoti illius potestas non se extendebat ad cælestia sed ad figuras cælestium. Et ideo secundum alios dicendum quod non habebant claves, sed in eis clavium figura præcessit.

Ad primum ergo dicendum, quod claves regni cælestis consequuntur ad sacerdotium, per quod homo in cælestia introducitur; non autem tale erat sacerdotium Leviticum; et ideo claves cæli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi, sed non ut admitteretur homo judicatus ab eis in cælestia, sed in figuras cælestium.

Ad tertium dicendum, quod non habebant spiritualem potestatem, quia per sacramenta legalia [2] non a culpis sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per ea [5] pateret.

Conclusio. — Cum potestas sacerdotum legalium non se extenderit ad cælestia, sed solum ad figuras cælestium, non habuerunt claves, sed in eis clavium figura præcessit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus clavem habuerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Præterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiæ, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est quod dicitur Apoc., III, 7: *Hæc dicit qui habet clavem David*, etc.

Respondeo dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est perfectius. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram, et per auctoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat, quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideo in Christo oportet ponere clavem; sed altiori modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur quod habeat clavem excellentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideo potestas clavium, quæ in nobis a Christo derivata est, sequitur characterem, quo Christo conformamur: sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacra-

[1] Ita edit. passim. Melius vetus exemplum ann. 1486 : « Ad tabernaculum cæleste introducens per proprium sanguinem, non in manufactum, etc. »

[2] Al. : « per sacramentalia. »

[5] Parm. : « per eos. »

mentalis, sed sacramentalis clavis principium.

Conclusio. — Christus cum in actu clavium, scilicet in aperiendo vel claudendo cælo, sit principale agens, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, clavem excellentiæ habere dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum soli sacerdotes claves habeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim[1] Isidorus, lib. VII *Etym.*, cap. xii, col. 293, t. 3, et lib. II *De ecclesiast. offic.*, cap. xv, col. 794, t. 6, quod « ostiarii inter bonos et malos habent judicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt. » Sed hæc est definitio clavium, ut ex dictis patet. Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Præterea, claves sacerdotibus dantur dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et unctione sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Præterea, sacerdotium est ordo uni singulari personæ conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quædam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes claves habent.

4. Præterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in ecclesiis docere non competit, secundum Apostolum, I Cor., xiv. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissæ habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes claves habent.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. I *De pœnit.*, cap. ii, § 7, col. 488, t. 3: « Hoc jus, » scilicet ligandi et solvendi « solis permissum sacerdotibus est. »

Præterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum sacerdotibus competit, qui *constituuntur in his quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis*, ut dicitur Hebr., v, 1. Ergo soli sacerdotes claves habent.

Respondeo dicendum, quod clavis est duplex : una quæ se extendit ad ipsum cælum immediate, removendo impedimenta introitus in cælum per remissionem peccati, et hæc vocatur clavis ordinis ; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quæ directe sunt ad Deum. Alia clavis est quæ non directe se extendit ad ipsum cælum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad cælum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiæ militantis, per excommunicationem et absolutionem; et hæc vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum: et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et alii qui excommunicare possunt. Sed non proprie dicitur clavis cæli, sed quædam dispositio ad ipsam[2].

Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quæ in templo materiali continentur; et habent judicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni; sed judicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus : et ideo clavem regni cælestis non accipiunt, sed solum in temporalibus, quæ etiam non nisi a Deo esse potest, ut patet Rom., xiii. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur; sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque judex habet potestatem, sicut est in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti etiam ex æquo, ut patet in VIII *Ethic.*, cap. x et xi, ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum, est in statu subjectionis. Et ideo non potest habere aliquam spiritualem jurisdictionem; quia etiam secundum Philosophum, in VIII

[1] Sic enim in lib. VII *Etymol.* : « Inter bonos et malos habentes judicium, fideles recipiunt, respuunt infideles, » et in l. II *De Eccl. officiis* : « Habent potestatem tam bonos recipiendi quam rejiciendi indignos. »

[2] Parm. : « ipsum. »

Ethic., cap. x, a med., corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

Conclusio. — Clavis ordinis, quæ immediate removet impedimentum introitus in regnum cælorum, competit solis sacerdotibus : clavis vero jurisdictionis quæ non clavis cæli sed quædam dispositio ad ipsam dicitur, etiam aliis ministris Ecclesiæ competit.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam sancti homines non sacerdotes claves habeant.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio, quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiamsi non habeant sacerdotalem ordinem possint ligare et solvere.

2. Præterea, Heb., vii, 7, dicitur : *Sine ulla contradictione quod minus est a majore* * *benedicitur*. Sed « in spiritualibus, » secundum Augustinum, lib. VI *De Trinit.*, cap. viii, col. 929, t. 8, « hoc est majus esse quod est melius esse. » Ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent, possunt alios benedicere absolvendo ; et sic idem quod prius.

* *Meliore.*

Sed contra, « cujus est potentia, ejus est actio, » secundum Philosophum, lib. *De somn. et vigil.*, cap. ii, parum a princ. Sed clavis quæ est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus nonnisi sacerdotibus convenire potest.

Respondeo dicendum, quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis ; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest ; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinæ bonitatis in eo, et ex perfectione gratiæ consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri ; et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo. Et propter hoc quatumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum, ita etiam nec inter instrumentum et principale agens ; et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum : et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius. Et ideo duplex est benedictio : una quæ est ab ipso homine puro sicut merente per proprium actum ; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et hæc requirit majoritatem bonitatis ad minus, inquantum hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem, quæ est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans, et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

Conclusio. — Cum purus homo in actu clavium sit solum agens instrumentale, quantumcumque gratiam aliquis habeat, ad effectum clavis pertingere non potest ; nisi ad hoc, ut minister, per ordinis susceptionem applicetur.

ARTICULUS V.

Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non

habeant. Joan., enim xx, ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritus sancti donum præmittitur. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Præterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri cælestis Regis qui est ipsa Sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Præterea, Augustinus dicit, lib. V *De baptismo contra Donatistas*, cap. xxi, col. 191, t. 9, quod « sacramentum gratiæ dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam nonnisi per seipsum vel per sanctos suos ; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra. » Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbæ membra, usum clavium non habent.

4. Præterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia, secundum Gregorium in *Pastorali*, part. I, cap. x, col. 23, t. 3, « cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. » Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum, quod est valde inconveniens.

Præterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

Respondeo dicendum, quod sicut participatio formæ quæ est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti. Et ideo cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratia per peccatum privatus per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest ; et ideo dispensationem ejus hosti non committit. Sed rex cælestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui. Et ideo dicit quod etiam per malos sacramenta ministrat, et inter alia sacramenta etiam absolutio, quæ est usus clavium, computari debet ; sed per membra columbæ, id est, per sanctos homines facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit.

Vel potest dici quod membra columbæ nominat omnes ab Ecclesia non præcisos : qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia præcisi, quia hoc ipso peccant ; excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod intercessio, quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam ; sed illa quam facit ut minister Ecclesiæ habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

Conclusio. — Sacerdos malus, etsi gratia privetur, nullo modo privatur usu clavium ; cum sicut participatio formæ non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollat usum instrumenti.

ARTICULUS VI.

Utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt

confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Præterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed potestas clavium, adhuc remanet in prædictis quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerint.

3. Præterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per pœnam. Sed excommunicatio, et suspensio, et degradatio sunt pœnæ quædam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

Sed contra, Augustinus dicit, *Tract.* CXXI, *in Joan*, § 4, col. 1958, t. 3, quod « Ecclesiæ charitas peccata dimittit; » charitas autem est quæ facit Ecclesiæ unionem. Cum ergo prædicti sint ab Ecclesiæ unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea, nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a prædictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra præceptum Ecclesiæ faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest, et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod in omnibus prædictis manet clavium potestas quantum ad essentiam : sed usus impeditur ex defectu materiæ. Cum enim usus clavium in utente prælationem requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est, propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiæ unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiæ prælatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus. Unde cum Ecclesia hæreticos et schismaticos, et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati sunt non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti eucharistiæ, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur prælato prælatio absolvere poterit; potest baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest [1] materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam pœnam : unde pœna non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione prædicta.

Conclusio. — Hæretici, schismatici, et excommunicati, habent quidem potestatem quantum ad essentiam; sed usus in eis impeditur ex defectu materiæ; quia eos Ecclesia tali usu privat, subtrahendo illis subditos.

QUÆSTIO XX.

DE HIS IN QUOS USUS CLAVIUM EXERCERI POTEST.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet; 2° utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere; 3° utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacerdos possit uti clave quam habet in quemlibet hominem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa divina auctoritate qua dixit : *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan., XX, 22. Sed illud indeterminate dictum est. Ergo habens clavem, indeterminate potest ea uti in quoslibet.

2. Præterea, clavis corporalis quæ aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus cæli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, solvere, poterit et quoslibet alios.

[1] In Nicol. : « quando non adest. »

3. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate quam habebat discernendi inter lepram et lepram indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti potestate sua in omnes.

Sed contra est quod dicitur XVI, quæst. I, in appendice Grat. ad cap. « Adjicimus, » col. 996 : « Nulli sacerdotum licet alterius parochianum ligare vel solvere. Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Præterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in judicio temporali non potest quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

Respondeo dicendum, quod ea quæ circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut post generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcepta universalia medicinæ singulis infirmis secundum quod debent, aptentur, ita in quolibet principatu præter illum qui in universalia præcepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cælesti hierarchia sub potestatibus quæ indistincte præsunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quæ dicta sunt. Unde et ita debet esse in prælatione Ecclesiæ militantis, ut apud aliquem esset prælatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam prælationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in quemlibet; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas, scilicet potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas æqualiter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus, Joan., XX, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quæ consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata, Matth., XVI, ut intelligatur quod ipse præ aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dicit : *Quorum remiseritis peccata*, intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, præsupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quod clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam; nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideo non potest aliquis clave uti in eum in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantummodo templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

Conclusio. — Prælatus qui habet indistinctam potestatem in omnes, potest uti potestate clavium in omnes : at qui sub eo distinctas potestates acceperunt, in eos solum qui sibi commissi sunt, clavibus uti possunt, nisi in articulo necessitatis.

ARTICULUS II.

Utrum sacerdos possit semper unum subditum absolvere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus dicit [1] in *Littera*, IV, dist. XIX, « nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab aliis sit quæ in aliis judicat. » Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subdi-

[1] Ex libro *De vera et falsa pœnitentia*, cap. XX, col. 1129, t. 6.

(*a*) Juxta Durandum, absolute loquendo de sacramento pœnitentiæ circumscribendo omnem ordinationem Ecclesiæ quilibet sacerdos potest quemlibet absolvere.

tus suus commisit, sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Præterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Præterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exodi, XXIV, 14: *Si quid ortum fuerit * inter vos quæstionis referetis ad eos.* Ergo videtur quod nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

* *Natum fuerit quæstionis*

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum solvere, quantum est de clavium potestate.

Præterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Respondeo dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda. Sed quia ad usum hujusmodi potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quæ a majoribus in inferiores descendit; ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat: alias de quolibet potest simplex sacerdos habens jurisdictionem, absolvere. Sunt autem quinque casus in quibus oportet quod simplex sacerdos pœnitentem ad superiorem remittat: primus est quando est solemnis pœnitentia imponenda, quia ejus minister proprius est episcopus; secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere; tertio quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere; quartus de incendiariis; quintus quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem reserventur episcopo: quia consuetudo dat vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit quod non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramen i[1].

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus pœnæ, quia adhuc post peractam pœnitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro pœna amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet præcedere absolutionem a peccato; quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hæc in quibus sibi superiores potestate jurisdictionem reservant.

Conclusio. — Potest simplex sacerdos potestate ordinis remittere omnia peccata : aliqua per defectum jurisdictionis, quam illi superior non committit, remittere non potest.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis uti possit clavibus in suum superiorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium est persona subjecta, ut dictum est. Ergo in

[1] Vide constitutiones duas Benedicti XIV, alteram an. 1741, cujus initium : Sacramentum pœnitentiæ ; alteram vero an. 1745, quæ incipit : Apostolici muneris.

eum qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Præterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in cælesti Ecclesia inferior angelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchica, quæ est per absolutionem, in superiorem.

3. Præterea, judicium pœnitentiæ debet esse ordinatius quam judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro pœnitentiali.

Sed contra, superior prælatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo cum ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul judex et reus, videtur quod possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Præterea, absolutio, quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem eucharistiæ. Sed inferior potest superiori eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Respondeo dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est. Sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit potest extendere in quem voluerit; et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum; quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquem subjectum et ita alium; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo inquantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad secundum dicendum, quod in angelis non potest accidere aliquis defectus ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod judicium exterius est secundum homines, sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere ut se excommunicet. Sed in foro conscientiæ potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit.

Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt æquales, non autem quantum ad jurisdictionem. Et ideo non est simile.

Conclusio. — Cum superior prælatus non possit in seipsum clave uti, et possit inferioris potestatem limitatam extendere in se et in alios, consequens est quod inferior in superiorem uti possit clavium potestate sic extensa.

QUÆSTIO XXI.

DE EXCOMMUNICATIONIS DEFINITIONE, ET CONGRUITATE ET CAUSA.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primo considerandum est de definitione excommunicationis, et congruitate, et causa; secundo de eo qui potest excommunicare et excommunicari; tertio de participatione cum excommunicatis; quarto de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum convenienter excommunicatio definiatur; 2° utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare; 3° utrum aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus; 4° utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum competens sit hæc definitio excommunicationis: Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiæ, etc.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit hæc definitio excommunicationis a quibusdam posita : « Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiæ, quoad fructum, et suffragia generalia. » Suffragia enim Ecclesiæ valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut

pro hæreticis et paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt: et sic eis suffragia Ecclesiæ valent.

2. Præterea, nullus amittit suffragia Ecclesiæ nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed pœna. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiæ communibus.

3. Præterea, fructus Ecclesiæ non videtur esse aliud quam suffragia : non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea excommunicatio minor quædam excommunicatio est; sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiæ. Ergo definitio non est conveniens.

Respondeo dicendum, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad cœtum fidelium, et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum præsupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et hæc erit excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic erit excommunicatio major, quæ hic definitur. Non potest esse tertium, scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta : quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex, quædam in spiritualibus, sicut sunt mutuæ orationes, et conventus ad sacra percipienda; quædam in corporalibus actibus legitimis : quæ quidem communicationes his versibus continentur :

« Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negatur. »

« Os, » scilicet ne osculum detur; « orare, » ne cum excommunicatis oremus; « vale, » ne salutentur; « communio, » ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; « mensa negatur, » ne aliquis cum eis in mensa comedat. Præmissa ergo definitio importat separationem a sacramentis, in hoc quod dicit, « quoad fructum ; » et a communione fidelium quantum ad spiritualia in hoc quod dicit, « et suffragia Ecclesiæ communia. »

Alia autem definitio invenitur, quæ datur secundum separationem ab utrisque actibus, quæ talis est : « Excommunicatio est a qualibet licita communione ac legitimo actu separatio. »

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quæ pro membris Ecclesiæ fiunt; et tamen fructum non percipiunt quamdiu in excommunicatione manent; sed oratur, ut detur eis spiritus pœnitentiæ, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter : uno modo ex vi charitatis, quæ omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in psal. CXVIII, 63 : *Particeps ego sum omnium timentium te*, etc. Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit : quia juste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis a charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest; cum sit de maximis bonis, quæ non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quæ in aliquem fertur, pro quo fiunt : et hanc continuationem excommunicatio intercipit; quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiæ eis non prosunt, quæ pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiæ oratio pro eis inter membra Ecclesiæ fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiæ non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum, et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat: et ideo non oportet quod totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quoad aliquid.

CONCLUSIO. — Cum hic agatur de excommunicatione majore, bona est hæc definitio : « excommunicatio est separatio a communione, quoad fructum et suffragia generalia : » hic enim continetur

et communionis fidelium et sacramentorum interdictio.

ARTICULUS II.

Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare, quia excommunicatio maledictio quædam est. Sed Rom., XII, 14, prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Præterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in Epist. Judæ legitur, v. 9, *cum Michael archangelus cum diabolo altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ; sed dixit*: *Imperet tibi Dominus*. Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Præterea, nullus est in manu hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanæ, ut patet I Corinth., v; cum ergo de nemine sit desperandum in vita ista, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est quod Apostolus, I Cor., v, mandat quemdam excommunicari.

Præterea, Matth., XVIII, 17, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Sed ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Respondeo dicendum, quod judicium Ecclesiæ conforme debet esse judicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit, ut ad bonum eos trahat; uno modo flagellis castigando, alio modo hominem sibi relinquendo ut, auxiliis subtractis, quibus a malo præpediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus abscessit[1]. Et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur. Inquantum enim aliquem a communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum judicium quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis, et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter: uno modo ita quod in malo quod irrogat vel dicit, per intentionem sistat: et sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo ita quod malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur: et sic maledictio quandoque est licita et salutifera; sicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiæ privatur, triplex incommodum incurrit, per oppositum[2] ad tria quæ quis ex suffragiis Ecclesiæ consequitur. Valent enim ad augmentum gratiæ eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent: et quantum ad hoc Magister Sententiarum dicit, IV, dist. XVIII: « Gratia Dei per excommunicationem subtrahitur. » Valent etiam ad custodiam virtutis: et quantum ad hoc dicit quod « protectio subtrahitur, » non quod omnino a Dei providentia excludatur excommunicatus, sed ab illa protectione qua filios Ecclesiæ specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste: et quantum ad hoc dicit quod « diabolo major potestas sæviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter. » Unde et in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus hosti detur, quia non datur ei quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesiæ sit ex ejus manu ipsum, cum voluerit, eripere.

CONCLUSIO. — Cum Ecclesia in terris Dei vicem gerat, illiusque judicium Dei judicio conforme sit, rite excommunicare potest; sive peccatorem a communione Ecclesiæ, sive a suffragiis et aliis spiritualibus separet.

[1] Parm. : « discesserat. »

[2] Parm. omittit : « oppositum ad. »

ARTICULUS III.

Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari : quia pœna non debet excedere culpam. Sed pœna excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus præeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Præterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli præceptum, Rom., XII. Sed hoc esset malum pro malo reddere si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit, Act., V. Ergo et Ecclesiæ licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Respondeo dicendum, quod per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat a regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit; nec aliquis reddatur indignus nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quæ est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit; ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima pœnarum, pœnæ autem medicinæ sunt secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. II, vel III, a princ., sapientis autem medici est a levioribus incipere medicinis, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim, postquam monitus fuerit, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet a judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

Ad primum ergo dicendum, quod culpæ quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra charitatem agens. Et ideo quamvis pœna excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per pœnam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum : quia pœnæ medicinæ sunt, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum mortale reddatur homo regno indignus, potest quis mortaliter peccans damnum temporale inferendo, pro illo, præsertim si contumax sit, ab Ecclesia excommunicari.

ARTICULUS IV.

Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat, quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur : quæ non injuste subtrahi potest. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

2. Præterea, Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, XVI : *Tibi dabo claves*, col. 118, t. 7, quod « est de supercilio[1] Pharisæorum æstimare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur vel solvitur injuste. » Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed contra, secundum Gregorium, *Hom.* XXVI *in Evang.*, § 6, col. 1201, t. 2, « præcepta pastoris, sive justa, sive injusta, timenda sunt. » Non autem essent timenda, nisi aliquid nocerent etiam injusta. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter : uno modo ex parte excommunicantis ; sicut cum ex odio, vel ex ira excommunicat ; et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet, quia iste juste patitur, quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, juris ordine prætermisso : et tunc si sit talis error ex parte sententiæ, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia

[1] Plenius in textu.

non est excommunicatio; si autem non annullet sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire, et erit ei ad meritum, vel ad superiorem judicem recurrere, vel petere ab excommunicante absolutionem. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod sit debita causa ex parte excommunicationis, quæ non est debita ex parte excommunicati, sicut cum aliquis pro falso crimine in judicio privato excommunicatur : et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen amittere illa injuste quæ ex parte nostra sunt, quæ ad gratiam Dei disponunt : sicut patet si subtrahatur alicui doctrinæ verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex prædictis patet.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpam, et non quantum ad pœnas, quæ possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

Conclusio. — Si excommunicatio injuste lata sit ex parte excommunicantis, scilicet vel ex ira aut ex odio, nihilominus effectum sortitur : at si ex parte excommunicationis, ita ut error ille irritam faciat sententiam, nullus est effectus.

QUÆSTIO XXII.

DE HIS QUI POSSUNT EXCOMMUNICARE ET EXCOMMUNICARI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrum quilibet sacerdos possit excommunicare; 2° utrum non sacerdos excommunicare possit; 3° utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare; 4° utrum aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare; 5° utrum aliqua universitas excommunicari possit; 6° utrum excommunicatus excommunicari possit ulterius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Præterea, majus est absolvere et ligare in foro pœnitentiæ quam in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro pœnitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra, ea in quibus imminet periculum sunt majoribus reservanda. Sed pœna excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

Respondeo dicendum, quod in foro conscientiæ causa agitur inter hominem et Deum : in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideo absolutio vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum pœnitentiæ; sed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem a communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet, et illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali. Et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores prælati secundum communiorem opinionem possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales nonnisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto, et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed prædicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam

talis jurisdictio per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utrumque tamen Deus Petro contulit, Matth., XVI, et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiæ, sed non quantum ad forum judiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis. Et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro pœnitentiali. Et quamvis forum pœnitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

Conclusio. — Soli episcopi et majores prælati excommunicare possunt, qui habent jurisdictionem in foro judiciali, ad quod spectat causa quæ obligat hominem in comparatione ad alios homines.

ARTICULUS II.

Utrum non sacerdotes excommunicare possint.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut IV *Sententiarum*, dist. XVIII, dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Præterea, plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro pœnitentiæ. Sed non sacerdos in foro pœnitentiæ absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est quod archidiaconi, legati et electi excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

Respondeo dicendum, quod sacramenta in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet: et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro pœnitentiali. Sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, inquantum homo suffragiis Ecclesiæ privatur, quæ ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant. Et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia, et excessa: et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

Conclusio. — Cum excommunicatio non directe respiciat gratiam, etiam non sacerdotes modo jurisdictionem in foro contentioso habeant, excommunicare possunt.

ARTICULUS III.

Utrum excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est excommunicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur, cum absolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus et suspensus excommunicare possunt.

2. Præterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed tales conficere possunt. Ergo et excommunicare.

Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

Respondeo dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem. Et ideo cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest: et eadem ratio est de suspenso a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quæ sunt ordinis, sed potest ea quæ sunt jurisdictionis; et e contra si sit suspensus a jurisdictione et

non ab ordine; si autem ab utroque, tunc neutrum potest [1].

Ad primum dicendum, quod quamvis excommunicatus vel suspensus non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quod conficere consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est; et ideo homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione, quæ jurisdictionem sequitur, quæ auferri potest et ligari.

Conclusio. — Cum excommunicatus a communione fidelium separetur, et usu jurisdictionis privetur, et suspensus a jurisdictione non possit ea quæ jurisdictionis sunt, exequi, neuter excommunicare potest.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare. Quia angelus Dei major erat Paulo, Matth., xi, 2 : *Qui minor est in regno cælorum, major est illo*, quo nemo inter natos mulierum major. Sed Paulus excommunicavit angelum de cælo, ut patet Galat., i. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Præterea sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi; sed potest contingere quod ipsemet fecit vel superior aut æqualis. Ergo aliquis potest se, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare.

3. Præterea ,aliquis potest superiorem absolvere in foro pœnitentiali, vel æqualem; sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel æqualem possit.

Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse judex et reus : nec iterum in superiorem vel æqualem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel æqualem, aut se, excommunicare.

Respondeo dicendum, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia judex est ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel in superiorem, vel æqualem, jurisdictionem : et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut æqualem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, id est si poneretur angelus peccare : sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem nullum habet imperium.

Ad tertium dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio superior redditur inferior pro peccato : sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut æqualem, de mortali, nisi ex commissione sibi facta. De venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur : unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

[1] Nicolai hæc addit in textu : « Hinc Cælestinus Papa, scribens ad Episcopos Orientales, ut in *Decret.*, caus. XXIV, quæst. i, cap. « Ait, » refert Nicolaus I, decernit : « Si quis ab episcopo « Nestorio excommunicatus est, vel exutus clerici « aut antistitis dignitate, hunc in nostra communione durare manifestum est, nec judicamus « eum remotum, quia non poterat quemquam « ejus removere sententia qui se jam præbuerat « ipse removendum. » Et cap. « Miramur, » Nicolaus prædictus paulo infra : « Miramur quo« modo excommunicati, ad judicandum recepti « sint, cum secundum apostolicos canones in « communione sola sine commendatiis litteris « recipi prohibeantur. Absurdum enim est ut cui « non licet etiam cum minimis juxta sacras re« gulas communicare, liceat penes vos etiam de « majoribus judicare. » Ut et cap. « Audivimus, » « ibidem, Adrianus II Valeriano episcopo et « postea martyri scribens : « Audivimus, inquit, « quod Henricus dictus Ravennas archiepiscopus « visus sit te excommunicare. Verum quia ex« communicatus excommunicare te non potuit « apostolica auctoritate te tuosque absolvendo « mandamus exinde nunquam curare. » etc.

Conclusio. — Cum per jurisdictionem, cujus actus est excommunicatio, eo quisque superior fiat in quem illam exercet, nullus potest seipsum vel æqualem vel superiorem excommunicare.

ARTICULUS V.

Utrum in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. Præterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiæ. Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

Sed contra est Glossa[1] Augustini, Matth., xiii, quæ dicit quod « princeps, et multitudo non est excommunicanda. »

Respondeo dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu consistit: actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter. Et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et si quandoque etiam actus est alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per se trahere posset, tamen non est probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et quia non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio, ut dicitur Genes., xviii, ideo Ecclesia, quæ Dei judicium imitari debet, satis provide statuit ut communitas non excommunicetur[2], ne collectis zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta pœna est, quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiæ suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur; sicut et totum regnum ponitur sub interdicto pro peccato regis. Et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

Conclusio. — Cum Deus, cujus judicium Ecclesia imitari debet, justum cum impio non condemnet, et probabile sit in nulla communitate omnes ad malum consentire, nunquam tota communitas excommunicari debet, licet singuli excommunicari possint.

ARTICULUS VI.

Utrum ille qui semel est excommunicatus excommunicari possit ulterius.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. Nam I Cor., v, 12, dicit Apostolus : *Quid enim mihi de iis qui foris sunt, judicare ?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Præterea, excommunicatio est separatio quædam a divinis et a communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed contra excommunicatio quædam pœna est et medicinale remedium. Sed pœnæ omnes et medicinæ iterantur, cum causa exigit. Ergo excommunicatio iterari potest.

Respondeo dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari vel per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem ut sic a peccato resiliat, vel propter alias causas : et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis, et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia : et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

[1] Sub Augustini nomine refertur in Glossa *interlin.* manuscripta super illud : *Vis imus et colligimus ea.* Plenius in *Decr.*, c. xxiv, qu. iii, cap. « si habes, » ex *Epistola* ccl Augustini, col. 1066, t. 2.

[2] Parm. : « ne cum loliis et zizaniis. »

Ad secundum dicendum, quod privatio quamvis non recipiat magis et minus secundum se, recipit tamen magis et minus secundum causam suam: et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiæ qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

Conclusio. — Toties quis excommunicari potest, quoties excommunicationis aliqua adfuerit causa, qua fit ut magis ab Ecclesiæ suffragiis elongetur.

QUÆSTIO XXIII.

DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus; 2° utrum participans excommunicato sit excommunicatus; 3° utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Præterea, « quod est institutum pro charitate contra charitatem non militat. » Sed ex præcepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est quod dicitur I Corinth., v, 2: *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

Respondeo dicendum, quod duplex est excommunicatio: una est minor, quæ separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium. Et ideo tali excommunicato licet communicare; sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio, et hæc separat hominem a sacramentis Ecclesiæ, et a communione fidelium. Et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quædam, in quibus communicare licet, scilicet in his quæ pertinent ad salutem, quia de talibus homo licite potest cum excommunicato loqui; potest etiam et alia verbo interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quædam personæ, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati; scilicet uxor, filius, servus, rusticus et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non mancipatis; alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderunt, non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso, scilicet, quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contra dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum, qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate, quia tunc ex præcepto charitatis tenetur ei providere. Et ista hoc versu continentur:

« Utile, lex, humile, res ignorata, necesse. »

Ut « utile » referatur ad verba salutis, « lex » ad matrimonium, « humile » ad subjectionem; cætera patent[1].

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur. Et ideo potestas quæ se extendit ad spiritualia,

[1] Hæc in textu addit Nicolai: « Nempe « res ignorata, » et « necesse. » Hinc in *Decretis*, causa XI, qu. III, Gregorius VII, ut cap. « Quoniam » ex concilio Romæ habito videre est. « Quoniam, inquit, multos peccatis nostris exigen- « tibus pro causa excommunicationis perire quo- « tidie cernimus, partim igorantia, partim ni- « mia simplicitate, partim timore, partim etiam « necessitate devicti misericordia, sententiam « anathematis ad tempus prout possumus, op- « portune temperamus. Apostolica itaque auc- « toritate ab anathematis vinculo subtrahimus

etiam ad corporalia se extendere potest; sicut ars quæ est de fine imperat de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex præcepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet.

Conclusio. — In pure corporalibus excommunicato minori excommunicatione fidelibus communicare licet : majori vero minime; nisi vel hoc ipsum vinculum ignoretur, vel aliqua spiritualis commodi vel legis aut necessitatis ratio ad hoc impulerit.

ARTICULUS II.

Utrum participans excommunicato sit excommunicatus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus enim separatus est ab Ecclesia gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat gentili, aut Judæo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicato christiano.

2. Præterea, si ille qui participat alicui excommunicato est excommunicatus, eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; et sic in infinitum procedetur : quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra est quod excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat a communione Ecclesiæ recedit : et sic videtur quod sit excommunicatus.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter : aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus ; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione : aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine ei præbendo consilium et auxilium et favorem; et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione : aut participat in aliis sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensa, et sic est excommunicatus minori excommunicatione[1].

« uxores, liberos, idest filios, servos, ancillas, seu « mancipia, necnon rusticos servientes; et omnes « alios qui non adeo curiales sunt ut eorum « consilio scelera perpetrentur, et eos qui igno- « ranter excommunicatis communicant. Qui- « cumque autem orator, sive peregrinus, aut « viator, in terram excommunicatorum devene- « rit, ubi non possit emere, vel non habeat unde « emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam « damus. Et si quis excommunicatis non in sus- « tentationem superbiæ, sed humanitatis causa, « dare aliquid voluerit, non prohibemus. » Per oratorem porro supra subintelligi potest ille qui piam peregrinationem suscipiens ad quemvis locum sanctum, vel speciali devotione deputatum, orationis causa venit; quamvis apud Ivonem, part. xiv, cap. xliii, habeatur arator, non orator; quasi subintelligat eum qui ob necessitatem quamdam ad excolendam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III, ad doctores Bononienses Decretorum extra de sententia excommunicationis, cap. « Inter alia, » sic explicat prædictum Gregorii canonem, quoad servos, ut si jam servi erant ante prolatam sententiam excommunicationis in dominos, ad idem obsequium postmodum teneantur; sin minus, addicere se illorum obsequio ac servituti non debeant, quamdiu excommunicatio perseverat. Quod sic explicare se dicit propter quosdam varie super ea re disceptantes, « ut unde jus procedit, inde interpretatio quoque procedat, » etc. Et cap. « Si vere, » (est autem ad universos cruce signatos,) « cautum in jure, » ait, « ut si quisquam per terram quorumlibet excommunicatorum transierit, necessaria emere ac recipere possit ab iisdem : » et quod « si paterfamilias excommunicatione fuerit innodatus, a participatione illius familia excusetur. »

[1] Hucusque S. Thomas ; tum hæc Nicolai : « Hinc in *Decretis*, causa XI, quæst. iii, cap. « Sicut Apostoli, » ex Fabiano Papa, et ex can. 11 apostolorum. « Si quis cum excommunicatis, « aversando regulas, scienter (saltem in domo), « simul locutus fuerit, aut oraverit, ille commu- « nione privetur. » Et ex Calixto Papa, *epist.* ii : « Excommunicatos quoscumque nullus recipiat, « nec cum eis in oratione, cibo, aut potu, aut « osculo communicet, nec eis ave dicat : quia « quicumque in his vel in aliis prohibitis scien- « ter excommunicatis communicaverit, juxta « institutionem apostolorum ipse simili excom- « municationi subjacebit. » Et mox ex Isidoro, in *Regula*, cap. xviii : « Cum excommunicato ne- « que orare neque loqui, nisi quæ ad eamdem ex- « communicationem pertinent, neque vesci liceat. « Si quis enim cum eo aut palam, aut absconse « locutus fuerit, statim cum eo communem ex- « communicationis contrahet pœnam. » Ut et ex concilio Carthaginensi IV, cap. lxxiii : « Qui « communicaverit, vel oraverit cum excommu- « nicato, si laicus est, excommunicetur; si cle- « ricus, deponatur. » Sed enucleatius infra, cap. « Sanctus, » ex Urbano II, *Ad episcopum Constantiensem* : « Sanctis canonibus cautum est ut « qui excommunicatis communicaverit, excom- « municetur; eo tamen moderamine, ut quicum- « que ignorantia, seu timore, seu necessitate « cujuscumque maximi negotii eorum se con- « victu contaminaverit; cum minoris pœnitentiæ « medicina societatis nostræ participationem « sortiatur, eos vero qui aut spontanee aut ne- « gligenter inciderint, sub ea volumus disci- « plinæ coercitione suscipi, ut cæteris metus « incutiatur. » etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit, et ideo non ita arcet a communione infidelium, sicut a communione fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare : et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

Conclusio. — Participans cum excommunicato, excommunicatus quoque est, aliquando majori, nonnunquam minori excommunicatione.

ARTICULUS III.

Utrum participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, quia decretalis quædam, cap. « Sacris, » *De his quæ vi metuque*, etc., respondet quod « propter metum mortis non debet quis excommunicato communicare, quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet. » Sed hæc ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Præterea, facere contra præceptum Ecclesiæ est peccatum mortale. Sed Ecclesia præcipit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus arcetur a perceptione eucharistiæ pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione eucharistiæ, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

4. Præterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis secundum jura, cap. III, IV, XVI et seq., XI quæst. III, col. 839, etc., potest excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed contra, a peccato mortali nullus potest absolvere nisi super eum habeat jurisdictionem. Sed quilibet sacerdos potest absolvere a participatione cum excommunicatis. Ergo non est peccatum mortale.

Præterea, pro mensura peccati debet esse pœnæ modus. Sed pro participatione cum excommunicatis secundum communem consuetudinem non ponitur pœna debita mortali peccato, sed magis debita veniali. Ergo est peccatum veniale [1].

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vel quocumque dictorum modorum, secundum quos ei communicare non licet, peccat mortaliter, nisi in casibus exceptis a jure, XI, qu. III, col. 877. Sed quia hoc videtur valde grave quod homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccet mortaliter sed solum quando in crimine illi participat vel in divinis vel in contemptum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis.

Vel dicendum est quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali, quantum ad hoc quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale : et ideo sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debiti quo debet venialia vitare.

Ad secundum dicendum, quod præceptum Ecclesiæ directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus : et ideo qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum et mortaliter peccat : qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod aliquis etiam sine culpa quandoque ab eucharistia arcetur; sicut patet in suspensis, vel interdictis : quia tales pœnæ quandoque alicui pro culpa alterius, quæ in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale. Et propter hoc po-

[1] Parm. : « non est mortale. »

test aliquis excommunicari secundum jura.

Conclusio. — Tantum participans excommunicato in crimine vel in divinis vel in Ecclesiæ contemptum, peccat mortaliter.

QUÆSTIO XXIV.

DE ABSOLUTIONE AB EXCOMMUNICATIONE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere ; 2° utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi; 3° utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest suum subditum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra, ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

Respondeo dicendum, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest a peccato participationis absolvere. Si autem sit major, aut est lata a judice ; et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere : vel est lata a jure ; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos potest absolvere; exceptis sex casibus quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit : primus est quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum; secundus est de illo qui incendit [1] ecclesiam, et est denuntiatus; tertius est de illo qui frangit [2] ecclesiam et denuntiatus est; quartus est de illo qui in divinis communicat scienter excommunicatis nominaliter a Papa; quintus de illo qui falsificat litteras Sedis apostolicæ : sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat; non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit etiamsi non sit ejus subditus; nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a sacerdote proprio, præstita juratoria cautione quod parebit mandato illius judicis qui sententiam tulit.

A primo autem casu octo excipiuntur : primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi; secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio, vel proposito percussit; tertius, si percutiens sit mulier (*a*); quartus, si sit servus, et dominus læderetur de ejus absentia, qui non est in culpa; quintus, si regularis regularem percutiat, nisi sit enormis excessus : sextus si sit pauper ; septimus si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius; octavus, si habeat inimicitias capitales.

Sunt etiam alii septem casus, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit : primo, si causa disciplinæ, ut magister, vel prælatus, percusserit (*b*); secundo, si jocosa levitate (*c*); tertio, si invenerit eum turpiter

[1] Parm. : « frangit. »
[2] Parm. : « incendit. »

(*a*) Non sic omnes canonistæ. Dicit enim Bartholomæus Pisanus : « Quid de muliere quæ percutit sacerdotem impetentem eam de turpitudine? Respondeo secundum Villielmum, S. Raymundi scilicet glossatorem : Si solis verbis eam impetit incidit in canonem. Si autem tangit invitam et illa se defendens cum moderamine inculpatæ tutelæ eum percutiat, non credo quod incidat. Securius tamen est quod se faciat absolvi ad cautelam.

(*b*) Vel per se, vel per alium dummodo non per laïcum percussio fiat. Si autem non causa disciplinæ percussio fiat, tam verberans quam præcipiens excommunicationem incurrit.

(*c*) Etiam graviter, si cum jocosa levitate.

agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia (*a*); quarto, si statim vim vi repellat; quinto, si ignoret eum esse clericum : sexto, si inveniat eum in apostasia, post trinam admonitionem; septimo, si transferat se clericus ad actum penitus contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam (*b*) transeat (*c*).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiæ. Et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato : nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione ; per juramentum enim controversiæ quæ sunt inter homines terminantur, secundum Apostolum.

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiæ, sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

Conclusio. — Sicut a minori excommunicatione, sic et a majori, si modo a jure inflicta sit, et nulli reservata, omnis sacerdos suum subditum absolvere potest : solus vero judex qui irrogavit, aut ejus superior, si a judice illata sit, extra mortis necessitatem, potest absolvere.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit absolvi invitus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest præstari invito.

2. Præterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

Respondeo dicendum, quod malum culpæ et pœnæ in hoc differunt quod culpæ principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est, pœnæ autem principium quandoque extra nos est : non enim requiritur ad pœnam quod sit voluntaria : imo magis de ratione pœnæ est contra voluntatem esse. Et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito. Sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quæ in voluntate nostra consistunt, sicut sunt virtutes quæ non possunt a nolentibus perdi : scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen potest a nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia, potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire in cujus medicinam excommunicatio lata est.

Conclusio. — Excommunicatio, cum pœna quædam sit, ad quam impertinens est voluntarium, sicut in invitum ferri, sic et invitus aliquis absolvi ab ea potest.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione nisi absolvatur ab omnibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suæ causæ. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato,

(*a*) Etiamsi, quamvis hoc non liceat, clericum tunc mutilaverit vel occiderit.

(*b*) V. g. aliquis in minoribus constitutus ad aliam vitam in sæculo se transfert. Nota tamen quod exigitur alia vita contraria. Unde, quoad matrimonium, absque bigamia clericus in minoribus constitutus suo jure in hoc puncto non privatur. Militia autem vocatur vita contraria quia specialiter clericis interdicitur.

(*c*) Juxta Raymundum, si clericus volens alicui satisfacere sponte se verberibus subjiceret, deberet excommunicari, et verberans esset excommunicatus.

nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Præterea, excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus extra Ecclesiam est. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed contra, excommunicatio quædam pœna est. Sed ab una pœna aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

Respondeo dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo : et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat.

Sed circa hoc sciendum est quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice : et tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi cum quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum pro pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus a diversis judicibus : et tunc absolutus [1] ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera; nisi omnes alii ad petitionem ejus absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uni absolutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio : et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et maneat quantum ad alteram.

Conclusio. — Cum pœnæ quoad remissionem nullam habeant connexionem, excommunicationes autem pœnæ tantum sint, potest quis ab una absolvi excommunicatione, alia remanente, præsertim si a diversis inflictæ sint judicibus.

QUÆSTIO XXV.

DE INDULGENTIA SECUNDUM SE (*a*).

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de indulgentia : et primo de ea secundum se; secundo de facientibus indulgentiam; tertio de recipientibus eam.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria; 2° utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur; 3° utrum pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de pœna satisfactoria. Quia super illud II Timoth., II : *Negare se ipsum non potest*, dicit Glossa : « Quod faceret, si dicta sua non impleret. » Sed ipse dicit Deut., XXV, 5 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Ergo non potest aliquid remitti de pœna satisfactionis taxata secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo a culpa obligat ad pœnam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore, *Tract.* VI *Sum. sent.*, cap. XI, col. 148, t. 2. Ergo nullus homo potest absolvere a pœna illa, aliquid inde dimittendo.

3. Præterea, hoc ad potestatem excellentiæ pertinet ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiæ in sacramentis nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti pœnitentiæ, operans ad dimissionem pœnæ debitæ, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum pœnæ sine satisfactione.

4. Præterea, potestas ministris Ecclesiæ non est tradita in destructionem, sed

[1] Ita cum Mss. S. Ghisseni, et vetustissimo exemplo a Theologis adhibito editi passim. Al. : « Cum pluribus excommunicatus sit. Quandoque est excommunicatus a diversis judicibus : et tunc absolutus, etc. »

(*a*) Lutherus et Protestantes indulgentias respuunt; Jansenistæ autem et quidam alii falsarii erroneam indulgentiarum notionem tradunt.

in ædificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quæ ad utilitatem nostram inducta est, inquantum remedium præbet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiæ ad hoc se non extendit.

Sed contra, II Corinth., II, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi;* Glossa : « Id est ac si Christus donasset. » Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione pœnam peccati, ut patet Joan., VIII, de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit. Ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia quam Paulus fuit.

Præterea, Ecclesia universalis non potest errare : quia ille qui in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*, Hebr., V, dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est : *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*, Luc., XXII, 32. Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere quod Ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt quod non valent ad absolvendum a reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur ; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, ut quod in terra remitteret, in cælo remitteretur. Unde remissio quæ fit quantum ad forum Ecclesiæ, valet etiam quantum ad forum Dei. Et præterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiæ, et quantum ad judicium Dei ad remissionem pœnæ residuæ post contritionem et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum : et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, si eis deberetur : quorum meritorum tanta est copia quod omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt : et præcipue propter meritum Christi ; quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem, sed communiter pro tota Ecclesia : sicut Apostolus ait se adimplere *ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit. Et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiæ. Ea autem quæ sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus qui multitudini præest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ si alius pro eo satisfecisset ; ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod remissio quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem pœnæ ad culpam ; quia pro culpa unius alius sponte pœnam sustinuit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito pœnæ ; sed datur unde ei debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus : et hic effectus non inducitur per indulgentias ; sed faciens indulgentias pœnam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiæ communibus, ut ex dictis patet.

(*a*) Quidam docent quod dubium est de merito Christi et quoad pœnam damni et quoad pœnam sensus. Non videtur illis quod pœnam damni Christi solverit quam ipse non sustinuit. Similiter cum actuali mortali debeatur pœna æterna non fuit in morte Christi nec intentive nec extensive tantum de pœnalitate quantum est in pœna æterna sensus in inferno. — Durandus vero dicit de merito passionis sanctorum quod potest verti in dubium utrum pertineat ad thesaurum Ecclesiæ.

Sed Aureolus vult quod Papa possit indulgentias dare non solum accipiendo de merito Christi et sanctorum, ast etiam utendo simpliciter auctoritate sibi a Christo tradita : *Quodcumque ligaveris super terram*, et, *quodcumque solveris*, etc.

Ad quartum dicendum, quod majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu [1], quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur, ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus pœnitentiæ injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito pœnæ essent immunes: et præcipue quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

Conclusio. — Cum ex infinito illo Ecclesiæ thesauro, in quem ad universalis Ecclesiæ utilitatem suscepta Christi et sanctorum supererogationis opera recluduntur, virtutem habeant indulgentiæ; non tantum pœnam hic satisfactionis loco, sed etiam in purgatorio persolvendam remittunt.

ARTICULUS II.

Utrum indulgentiæ tantum valeant quantum pronuntiantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiæ non valeant tantum, quantum pronuntiantur. Indulgentiæ enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de pœna peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis pœnitentis. Ergo cum indulgentiæ fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

2. Præterea, per debitum pœnæ homo a gloriæ adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiæ tantum valent, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis pœnæ immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Præterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiæ tantum valent, quantum prædicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum, et iterum tertium, plenam absolutionem ab omni peccatorum pœna consequitur, quod videtur absurdum.

4. Præterea, quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia, quantum prædicatur, ille qui habet domum suam justa ecclesiam illam, vel clerici ecclesiæ, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum quantum ille qui a remotis partibus venit, quod videtur injustum, et iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

5. Præterea, idem videtur remittere alicui pœnam ultra juxtam æstimationem, quod remittere absque causa; quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non potest remittere absque causa pœnam in toto vel in parte alicui, etiamsi diceret Papa alicui : Ego remitto tibi omnem pœnam debitam pro peccato. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam æstimationem. Sed indulgentiæ plerumque prædicantur ultra justam æstimationem. Ergo non tantum valent, quantum prædicantur.

Sed contra, Job., xiii, 7 : *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* Ergo Ecclesia prædicando indulgentias non mentitur; et ita tantum valent, quantum prædicantur.

Præterea, I Corinth., xv, 14 : dicit Apostolus : *Si inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Ergo quicumque in prædicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat, et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent indulgentiæ, quantum prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes ; quod est absurdum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod hujusmodi indulgentiæ non tantum valent, quantum prædicantur, sed unicuique tantum valent, quantum fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude ad benefaciendum alliciat; sicut mater quæ promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur esse valde periculosum di-

[1] Al. : « ex effectu. »

cere. Sicut enim dicit[1] Augustinus in *Epist*, XXVIII *ad Hieronymum*. c. III, col. 112, t. 2, « si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacræ Scripturæ perit. » Et similiter si in prædicatione Ecclesiæ aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiæ alicujus auctoritatis ad roborandam fidem.

Et ideo alii dixerunt quod valent tantum, quantum pronuntiantur, secundum justam æstimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte æstimat quod dat, aut secundum æstimationem recipientis, qui nimis parum æstimare posset quod datur ; sed secundum justam æstimationem, quæ justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personæ, et utilitate et necessitate Ecclesiæ ; quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed hæc etiam opinio stare non potest, ut videtur : primo quia secundum hoc indulgentiæ non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam ; et præterea prædicatio Ecclesiæ a mendacio non excusaretur; cum quandoque indulgentia prædicetur longe major quam justa æstimatio possit requirere, omnibus prædictis conditionibus pensatis : sicut quando dat Papa indulgentiam, quod pergens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiæ, cujusmodi etiam indulgentiæ a beato Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt.

Et ideo alii dicunt quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat ; neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut docebat secunda ; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundum quod accidit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiæ vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiæ quæ interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis indulgentiæ non est mensuranda ex causa quæ facit aliquem indulgentia dignum.

Et ideo aliter dicendum est quod quantitas effectus sequitur quantitatem suæ causæ. Causa autem remissionis pœnæ in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiæ, quæ se habet sufficienter ad totam pœnam expiandam ; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa pro qua datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiæ, quæ semper superabundant. Et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur, quod est per charitatem, et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt : fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiæ in generali. Unde quæcumque causa adsit quæ in utilitatem Ecclesiæ et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias elargiendi[2].

Et ideo secundum alios est dicendum, quod indulgentiæ simpliciter tantum valent, quantum prædicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas et ex parte recipientis charitas, et ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinæ justitiæ derogatur ; quia nihil de pœna dimittitur, sed unius pœna alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est, est duplex, scilicet ordinis, et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est : et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de pœna debita dimittatur; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet : et hujusmodi clavis effectus est remissio quæ est per indulgentias ; cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiæ. Et ideo etiam legati non

[1] Colligitur ex pleniori textu.

[2] Parm. : « faciendi. »

sacerdotes indulgentias concedere [1] possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de pœna remittatur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines quasi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis indulgentiæ multum valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis: quod in infinitum melius est quam dimissio pœnæ temporalis.

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei qui dat auxilium ad fabricam ecclesiæ, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat; et secundum quod accedit ad hoc, secundum hoc plus, vel minus de indulgentia consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus ecclesiæ, et etiam sacerdotes, et clerici consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui venirent a mille diætis; quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est, sed meritis quæ dispensatur : sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum est quando indistincte indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur; sicut Papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam consequitur ; quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: « Quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus habeat tantum de indulgentia, » intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam mensurari debeat remissio pœnæ ; sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit. Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter ; uno modo per charitatem ; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quæ fiunt, si in charitate sit. Alio modo per intentionem facientis, et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiæ operatus est, ad istum continuari.

Conclusio. — Cum Ecclesiæ meritorum abundantia, quæ causa est remissionis pœnæ indulgentiis, omnem debitam hominibus pœnam excedat, simpliciter dicendæ sunt indulgentiæ tantum valere, quantum prædicantur, dummodo ex parte dantis, « auctoritas ; » et ex parte recipientis, « charitas ; » et ex parte causæ, « pietas » adsit.

ARTICULUS III.

Utrum pro temporali subsidio fieri debeat indulgentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo fieri hoc non debet.

2. Præterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiæ. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo, quæ pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

Respondeo dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur ; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus. Et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia ; sicut est repressio inimicorum Ecclesiæ, qui pacem Ecclesiæ perturbant ; vel sicut constructio ecclesiarum, et pontium (*a*), et aliarum eleemosynarum largitio.

Et per hoc patet quod non sit ibi si-

[1] Parm. : « facere. »

(*a*) Pontium extructio inter publica onera a quibus nemo immunis erat, nequidem monachi, abbates, et episcopi, olim recensebatur. Sæculo duodecimo, S. Benedictus avenionensis ordinem religiosorum Pontificum instituit. Hoc autem maximæ utilitatis erat tum propter viatores, et innumeros peregrinantes, tum propter sacramenta infirmis trans amnes deferenda securius ac citius.

monia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque : sicut quicumque orat pro rege Franciæ, habet decem dies de indulgentia a papa Innocentio IV, et similiter crucem prædicantibus datur quandoque eadem indulgentia quæ crucem accipientibus.

Conclusio. — Licet pro temporali subsidio ad spiritualia ordinato indulgentias conferre : non autem pro temporali simpliciter, ad vitandam simoniam.

QUÆSTIO XXVI.

DE HIS QUI POSSUNT INDULGENTIAS FACERE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor quæruntur : 1° utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere; 2° utrum diaconus vel alius non sacerdos, possit eas facere; 3° utrum episcopus possit eas facere ; 4° utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesiæ. Sed non est aliqua congregatio in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habeat plebem subjectam : et similiter quilibet prælatus.

2. Præterea, prælatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua, pro altero satisfaciendo. Ergo et prælatus potest communicare bona multitudinis sibi commissæ, et sic videtur quod possit indulgentias dare.

Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias dare. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Respondeo dicendum, quod indulgentiæ effectum habent, secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem, sicut cum quis pro alio satisfacit determinate : et sic quilibet potest alteri sua communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua, et familiaribus et benefactoribus; et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria : et sic ille qui congregationi præest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiæ in generali : et sic ille qui præest Ecclesiæ generaliter, potest opera illa non communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiæ, ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiæ. Et ideo ille qui præest Ecclesiæ, potest communicare ea quæ sunt congregationis et hujus hominis; et ille qui præest congregationi, potest communicare ea quæ sunt hujus hominis; sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo; primo quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu pœnæ quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex præcepto Ecclesiæ; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur; secundo quia in una persona, vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi, et omnibus aliis valere possint; unde iste non absolvitur a pœna debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, præcipue propter meritum Christi. Et ideo solus ille qui præficitur Ecclesiæ, potest indulgentiam elargiri. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex, scilicet œconomica, sicut illi qui de una familia sunt, et politica, sicut illi qui sunt de uno po-

pulo : Ecclesia assimilatur congregationi politicæ, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi, vel parochiæ in una diœcesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideo solus episcopus proprie prælatus Ecclesiæ dicitur : et ideo ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiæ recipit : et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum [1] quasi persona publica, alii autem, secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus præficiuntur, non sunt simpliciter prælati, sed quasi coadjutores : unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit : « Quanto fragiliores sumus, tanto magis auxiliis his indigemus : » et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales vel abbates, aut alii hujusmodi prælati non possunt indulgentias dare.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Cum solus episcopus tanquam proprius Ecclesiæ prælatus, plenam habeat in foro Ecclesiæ, in qua sola est meritorum indeficientia, jurisdictionem, non potest sacerdos parochialis indulgentias facere.

ARTICULUS II.

Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diaconus non possit indulgentias concedere [2], vel alius nisi [3] sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias dare.

2. Præterea, plenior remissio pœnæ est in indulgentiis quam in foro pœnitentiali. Sed hoc non potest nisi sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiæ cui committitur regimen Ecclesiæ. Sed hoc committur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere : nam ex dispensatione thesauri Ecclesiæ efficaciam habent.

Respondeo dicendum, quod potestas concedendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est. Et quia diaconi, et alii non sacerdotes, possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi; ideo possunt indulgentias concedere etiam non sacerdotes, quamvis non possint absolvere in pœnitentiali foro ; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta; indulgentias enim concedere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

Conclusio. — Cum indulgentiarum potestas jurisdictionem sequatur, possunt diaconi et alii non sacerdotes, vel commissam vel ordinariam jurisdictionem habentes, indulgentias facere.

ARTICULUS III.

Utrum episcopus possit indulgentias facere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam episcopus non possit indulgentias elargiri, quia thesaurus Ecclesiæ est communis toti Ecclesiæ. Sed id quod est commune toti Ecclesiæ, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiæ præest. Ergo solus Papa potest indulgentias concedere.

2. Præterea, nullus potest remittere pœnas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed pœnæ satisfactoriæ sunt pro peccatis determinatæ in jure. Ergo remittere hujusmodi pœnas potest solus Papa, qui conditor est juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesiæ, secundum quam episcopi dant indulgentiam.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno. Sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus præpositi : propter quod eos solos in suis litteris Papa « fratres » vocat; reliquos autem omnes vocat « filios. » Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa, quia potest facere, prout vult, causa tamen existente legitima. Sed in episcopis est taxata secundum ordinationem Papæ. Et ideo possunt facere secundum quod eis est taxatum; et non amplius.

Et per hoc patet solutio ab objecta.

Conclusio. — Solus Papa ob plenitudinem pontificalis potestatis quam habet, plenarias in-

[1] Al., « Ecclesiarum; » item, « Ecclesiæ. »
[2] Parm. : « facere. »
[3] Parm. : « non. »

dulgentias pro libito suæ voluntatis, legitima tamen existente causa facere potest : Cæteri autem episcopi quantum sibi a Papa taxatum fuerit.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit dare indulgentias, quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed prælato in peccato mortali existenti non influit fons gratiæ, scilicet Spiritus sancti. Ergo non potest in alios profluere dando indulgentias.

2. Præterea, majus est dare indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur. Ergo nec dare potest.

Sed contra, indulgentiæ fiunt per potestatem prælatis Ecclesiæ traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias dare.

Respondeo dicendum, quod elargiri indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem. Et ideo indulgentiæ æque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat pœnam ex vi meritorum suorum; sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod iste prælatus in peccato mortali indulgentias dans non profluit de suo aliquid : et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte, ad hoc quod ejus indulgentiæ valeant.

Ad secundum dicendum, quod majus est dare indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem, sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

Conclusio. — Cum per peccatum jurisdictionem homo non amittat, potest prælatus in peccato mortali existens indulgentias facere.

QUÆSTIO XXVII.

DE HIS QUIBUS VALENT INDULGENTIÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quibus valent indulgentiæ.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrum indulgentia valeat existentibus in mortali peccato; 2° utrum valeat religiosis; 3° utrum valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur; 4° utrum valeat ei qui indulgentiam facit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiæ habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Præterea, ubi est major indulgentia, habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxime debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem pœnæ, quia nulli potest dimitti pœna, nisi cum jam dimissa est culpa, qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpæ, non potest consequi remissionem pœnæ a ministro Ecclesiæ neque in indulgentiis, neque in foro pœnitentiali, valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa quæ per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam, de congruo et per modum impetrationis, non tamen propter hoc dispensantur, sed

determinate [1] ad remissionem pœnæ. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum : « Facio te participem meritorum totius Ecclesiæ, vel unius congregationis, vel unius specialis personæ : » sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

Conclusio. — Cum nulli dimittatur pœna nisi dimissa prius culpa, mortalium criminum reis nullatenus indulgentiæ prosunt, sed contritis et confessis.

ARTICULUS II.

Utrum indulgentiæ valeant religiosis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiæ non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis, quæ sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Præterea, in Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religiosos in dissolutionem [2]. Sed si religiosis indulgentiæ prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinæ regularis ; quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias, et pœnas impositas in capitulo sibi negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

Sed contra, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentiæ non valeant.

Respondeo dicendum, quod tam secularibus quam religiosis valent indulgentiæ : dummodo sint in charitate, et servent ea quæ pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam sæculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosus sit in statu perfectionis, tamen ipse sine peccato vivere non potest ; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sit reus alicujus pœnæ, potest per indulgentias ab hac expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid : et sic indiget supplemento, quo sublevetur. Unde dicitur Gal., vi, 2 : *Alter alterius onera portate.*

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia ; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad præmium vitæ æternæ, quam indulgentiam exquirendo ; quamvis minus quantum ad dimissionem pœnæ, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur pœnæ injunctæ in capitulo ; quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis quam pœnitentiale ; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent ; sed absolvitur a pœna injuncta, vel debita pro peccato in foro pœnitentiali.

Conclusio. — Cum religiosi non minus quam cæteri, aliorum meritis juvari possint, consequens est non tantum laicis sed etiam religiosis indulgentias prodesse.

ARTICULUS III.

Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur possit quandoque indulgentia dari, quia ei qui non potuit operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Præterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem pœnæ ordinatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere ; et sic ille consequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra, remota causa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiæ causa, indulgentiam non consequitur.

Respondeo dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud

[1] Parm. : « determinantur. »

[2] Parm. : « religionis dissolutionem. »

quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia detur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad præmium essentiale, sed non quantum ad accidentalia aliqua præmia, sicut est dimissio pœnæ, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit : et ideo potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia : « Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam, » valeret ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

Conclusio. — Cum indulgentia sub certa conditione detur, indulgentiam minime consequitur qui id non efficit pro quo indulgentia datur.

ARTICULUS IV.

Utrum indulgentia valeat ei qui facit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit: quia dare indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quæ sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiæ a se factæ particeps esse.

2. Præterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi pœnam remittere omnium peccatorum suorum ; et ita impune peccaret : quod videtur absonum.

3. Præterea, ejusdem potestatis est concedere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiæ quam facit particeps esse potest.

Sed contra est quod tunc esset ipse pejoris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiæ, quem aliis dispensat.

Respondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiæ, et in honorem Dei vergat. Prælatus autem cui cura Ecclesiæ utilitatis, et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum ; sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia pro illis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum excere ; sed eis quæ auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prælatus uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus ; sicut etiam sacerdos sibi eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiæ quæ aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio pœnæ per indulgentias, et non jurisdictionis.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest , eo quod in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cujusdam quam homo potest facere ad seipsum.

Conclusio. — Tametsi non potest prælatus pro se solo indulgentiam instituere, interim cum non sit pejoris conditionis cæteris hominibus, indulgentia aliis concessa pro se etiam uti potest.

QUÆSTIO XXVIII.

DE SOLEMNI RITU PŒNITENTIÆ.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de solemni ritu pœnitentiæ.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrum aliqua pœnitentia possit publicari, vel solemnizari ; 2° utrum solemnis pœnitentia possit iterari ; 3° utrum publica pœnitentia imponenda sit mulieribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua pœnitentia debeat publicari vel solemnizari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat aliqua pœnitentia publicari, vel solemnizari, quia non licet sacerdoti etiam metu peccatum alicujus confiteri quantumcumque publicum. Sed per pœnitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

2. Præterea, judicium debet esse secundum conditionem fori. Sed pœnitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel solemnizari.

3. Præterea, « omnes defectus pœnitentia revocat ad perfectum, » ut[1] Ambrosius dicit. Sed solemnizatio facit contrarium, quia pœnitentem multis defectibus innectit : non enim laicus potest post solemnem pœnitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiorem[2] ordinem. Ergo pœnitentia non est solemnizanda.

Sed contra, pœnitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solemnitas quædam adhibetur. Ergo et in pœnitentia adhiberi debet.

Præterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et pœnitentia quæ est medicina ejus, debet esse publica et solemnis, qua multi ædificentur.

Respondeo dicendum, quod aliqua pœnitentia debet esse publica et solemnis, propter quatuor : primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam; secundo quia maxima confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit; tertio, ut aliis sit ad terrorem ; quarto, ut sit ad exemplum pœnitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem pœnitentiam injungendo; quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse. Non enim culpa pro certo scitur ex pœna, quia quandoque aliquis pœnitentiam pro alio facit, sicut legitur in *Vitis Patrum*, lib. V, libello v, § 27, col. 880, t. 1, de quodam, qui ut socium suum ad pœnitentiam provocaret, ipse cum eo pœnitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse pœnitens exequendo pœnitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia solemnis quantum ad injunctionem, non exit forum occultum; quia sicut occulte quis confitetur, ita occulte ei pœnitentia injungitur : sed executio exit forum occultum, et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem. Et ideo etiam mulieres post peractam pœnitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam pœnitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi; et episcopus talem ordinans potestate ordinandi privari debet, nisi forte necessitas Ecclesiæ id exposcat, aut consuetudo. Tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines : primo, propter dignitatem ordinum istorum ; secundo, propter timorem recidivi : tertio, propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria præcedentium peccatorum; quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

Conclusio. — Injungenda nonnunquam est iis qui enormibus ac publicis criminibus contaminati et obstricti sunt, publica et solemnis pœnitentia, ad ipsorum salutem, et aliorum exemplum.

ARTICULUS II.

Utrum solemnis pœnitentia iterari possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod solemnis pœnitentia iterari possit. Sacramenta enim quæ characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterari possunt, sicut eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed pœnitentia non imprimit characterem. Ergo cum solemnitate iterari potest.

[1] Parm. : « Ambrosius dicit, habetur lib. III *Hypognost.*, inter opera Augustini. » Olim notabatur ad marginem liber II *De pœnitentia* ; correxit autem Nicolai. Liber *Hypognost.* in append. operum August., utpote spurius, rejectus est, apud quem videas cap. IX, § 17, col. 1631, t. 10 Op. Aug.

[2] Parm. : « superiores ordines. »

2. Præterea, pœnitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam pœnitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis pœnitentia iterum debet adhiberi.

Sed contra, solemnis pœnitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed hæc tantum semel est facta. Ergo et pœnitentia solemnis tantum semel debet fieri.

Respondeo dicendum, quod solemnis pœnitentia iterari non debet, propter tria: primo, ne iteratione vilescat: secundo, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quæ semel tantum est facta; tertio quia solemnizatio est quasi quædam professio perpetuo pœnitentiam conservandi. Et ideo iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodum peccavit, non clauditur ei locus pœnitentiæ, sed pœnitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem pœnitentia ; tamen solemnitatis iteratio non competit, propter causas prædictas.

Conclusio. — Solemnis pœnitentia, cum propter significationem, tum etiam ne in contemptum abeat, iterari minime debet.

ARTICULUS III.

Utrum solemnis pœnitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, et utrum in quolibet sacerdote possit imponi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod solemnis pœnitentia non sit imponenda mulieribus. Quia vir cui imponitur solemnis pœnitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet I ad Corinth., xi. Ergo non debet agere solemnem pœnitentiam.

2. Item, videtur quod clericis sit imponenda, quia imponitur propter gravitatem delicti; sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

3. Item videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro pœnitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujus pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod solemnis pœnitentia est publica; sed non convertitur. Pœnitentia etiam solemnis hoc modo fit *Decr.*, L, c. lxiv, col. 284: « In capite Quadragesimæ tales pœnitentes præsentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiæ sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, coma deposita: et eis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero septem psalmos pœnitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur. Postea jubet ministris ut eos ab ecclesia pellant, clero eos prosequente cum hoc responsorio, « In sudore vultus tui, » etc. In cœna autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in ecclesiam reducuntur; et erunt ibi usque ad octavas Paschæ, ita tamen quod non communicabunt, nec panem accipient. Et sic fiet quolibet anno, quousque aditus ecclesiæ est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo, ad quem solum spectat solemnis pœnitentiæ impositio. » Potest autem imponi viris, et mulieribus, sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis pœnitentia debet imponi nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem et non solemnis pœnitentia est quæ in facie Ecclesiæ fit, sed non cum solemnitate prædicta : sicut peregninatio per mundum cum baculo cubitali (*a*). Et hæc potest iterari, et a simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis pœnitentia accipitur pro publica. Et secundum hoc auctoritates quædam varie loquuntur de solemni.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir. Et ideo competit ut in pœnitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

(*a*) Sic vocati, ut mihi videtur, quia longiores erant aliis baculis, ita ut cubitus peregrini ambulantis baculum tangere poterat istum, quem manus peregrini supra cubitum elevata tenebat.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei pœnitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum: unde non defertur personæ, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad sui curationem. Et ideo injunctio pœnitentiæ solemnis, quæ nonnisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

Conclusio. — Publica ac solemnis pœnitentia, licet ad vitandum scandalum clericis non sit imponenda, aliis tamen viris ac mulieribus imponi potest, idque ab episcopo et semel tantum : publica autem et non solemnis etiam clericis imponi potest pluries, sicut et aliis.

FINIS VOLUMINIS QUINTI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE

TERTIÆ PARTIS ET SUPPLEMENTI SUMMÆ THEOLOGICÆ.

TERTIÆ PARTIS,

SEU SUMMÆ SACRAMENTALIS CONTINUATIO.

QUÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi.

QUÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi.

QUÆSTIO XI.

De scientia indita vel infusa animæ Christi.

QUÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita.

QUÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi.

QUÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis a Filio Dei.

QUÆSTIO XV.

De defectibus animæ a Christo assumptis.

QUÆSTIO XVI.

De consequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri.

QUÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse.

QUÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem.

QUÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem.

QUÆSTIO XX.

De convenientibus Christo secundum quod patri fuit subjectus.

QUÆSTIO XXI.

De oratione Christi.

QUÆSTIO XXII.

De sacerdotio Christi.

QUÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi.

QUÆSTIO XXIV.

De prædestinatione Christi.

QUÆSTIO XXV.

De adoratione Christi.

QUÆSTIO XXVI.

De eo quod Christus mediator Dei et hominum dicitur.

QUÆSTIO XXVII.

De Beatæ Virginis Mariæ sanctificatione.

QUÆSTIO XXVIII.

De virginitate B. Mariæ.

QUÆSTIO XXIX.

De matris Dei desponsatione.

QUÆSTIO XXX.

De B. Mariæ Virginis annuntiatione.

QUÆSTIO XXXI.

De conceptione salvatoris quoad materiam, de qua corpus ejus conceptum est.

QUÆSTIO XXXII.

De conceptione Christi quoad activum principium.

QUÆSTIO XXXIII.

De modo et ordine conceptionis Christi.

QUÆSTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptæ.

QUÆSTIO XXXV.

De nativitate Christi.

QUÆSTIO XXXVI.

De manifestatione Christi nati.

QUÆSTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Jesum observatis.

QUÆSTIO XXXVIII.

De baptismo Joannis.

QUÆSTIO XXXIX.

De baptizatione Christi.

QUÆSTIO XL.

De modo conversationis Christi.

QUÆSTIO XLI.

De tentatione Christi.

QUÆSTIO XLII.

De doctrina Christi.

QUÆSTIO XLIII.

De miraculis a Christo factis in generali.

QUÆSTIO XLIV.

De singulis miraculorum speciebus.

QUÆSTIO XLV.

De transfiguratione Christi.

QUÆSTIO XLVI.

De passione Christi.

QUÆSTIO XLVII.

De causa efficiente passionis Christi.

QUÆSTIO XLVIII.

De modo passionis Christi quantum ad effectum.

QUÆSTIO XLIX.

De effectibus Passionis Christi.

QUÆSTIO L.

De morte Christi

QUÆSTIO LI.

De sepultura Christi.

QUÆSTIO LII.

De descensu Christi ad inferos.

QUÆSTIO LIII.

De resurrectione Christi.

QUÆSTIO LIV.

De qualitate Christi resurgentis.

QUÆSTIO LV.

De manifestatione resurrectionis.

QUÆSTIO LVI.

De resurrectionis Christi causalitate.

QUÆSTIO LVII.

De ascensione Christi.

QUÆSTIO LVIII.

De sessione Christi ad dexteram Patris.

QUÆSTIO LIX.

De judiciaria potestate Christi.

QUÆSTIO LX.

De sacramentis.

QUÆSTIO LXI.

De necessitate sacramentorum.

QUÆSTIO LXII.

De principali effectu sacramentorum, qui est gratia.

QUÆSTIO LXIII.

De effectu sacramentorum, qui est character.

QUÆSTIO LXIV.

De causa sacramentorum.

QUÆSTIO LXV.

De numero sacramentorum.

QUÆSTIO LXVI.

De pertinentibus ad sacramentum baptismi.

QUÆSTIO LXVII.

De ministris per quos traditur baptismi sacramentum.

QUÆSTIO LXVIII.

De suscipientibus baptismum.

QUÆSTIO LXIX.

De effectibus baptismi.

QUÆSTIO LXX.

De circumcisione quæ præcessit baptismum.

QUÆSTIO LXXI.

De præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo.

QUÆSTIO LXXII.

De sacramento confirmationis.

QUÆSTIO LXXIII.

De sacramento eucharistiæ secundum se.

QUÆSTIO LXXIV.

De materia eucharistiæ quantum ad speciem.

QUÆSTIO LXXV.

De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi.

QUÆSTIO LXXVI.

De modo quo Christus existit in hoc sacramento.

QUÆSTIO LXXVII.

De accidentibus remanentibus in hoc sacramento.

QUÆSTIO LXXVIII.

De forma sacramenti eucharistiæ.

QUÆSTIO LXXIX.

De effectibus sacramenti eucharistiæ.

QUÆSTIO LXXX.

De usu, seu sumptione hujus sacramenti in communi.

QUÆSTIO LXXXI.

De modo quo Christus usus est hoc sacramento.

QUÆSTIO LXXXII.

De ministro hujus sacramenti.

QUÆSTIO LXXXIII.

De ritu hujus sacramenti.

QUÆSTIO LXXXIV.

De sacramento pœnitentiæ.

QUÆSTIO LXXXV.

De pœnitentia secundum quod est virtus.

QUÆSTIO LXXXVI.

De effectu pœnitentiæ quoad mortalium peccatorum remissionem.

QUÆSTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum.

QUÆSTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per pœnitentiam.

QUÆSTIO XC.

De partibus pœnitentiæ in generali.

SUPPLEMENTUM

SEU COMPLEMENTUM.

QUÆSTIO I.

De partibus pœnitentiæ in speciali, et primo de contritione.

QUÆSTIO II.

De objecto contritionis.

QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis.

QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis.

QUÆSTIO V.

De effectu contritionis.

QUÆSTIO VI.

De confessione quoad ejus necessitatem.

QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate.

QUÆSTIO VIII.

De ministro confessionis.

QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis.

QUÆSTIO X.

De effectu confessionis.

QUÆSTIO XI.

De sigillo confessionis.

QUÆSTIO XII.

De satisfactione quoad ejus quidditatem.

QUÆSTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate.

QUÆSTIO XIV.

De qualitate satisfactionis.

QUÆSTIO XV.

De his per quæ fit satisfactio.

QUÆSTIO XVI.

De suscipientibus sacramentum pœnitentiæ.

QUÆSTIO XVII.

De potestate clavium.

QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium.

QUÆSTIO XIX.

De ministris clavium.

QUÆSTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest.

QUÆSTIO XXI.

De excommunicationis definitione, et congruitate et causa.

QUÆSTIO XXII.

De his qui possunt excommunicare et excommunicari.

QUÆSTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis

QUÆSTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione.

QUÆSTIO XXV.

De indulgentia secundum se.

QUÆSTIO XXVI.

De his qui possunt indulgentias facere.

QUÆSTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiæ.

QUÆSTIO XXVIII.

De solemni ritu pœnitentiæ.

FINIS INDICIS VOLUMINIS QUINTI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.